مؤسسة عيبال

قضايا
و
شهادات

كتاب ثقافي دوري

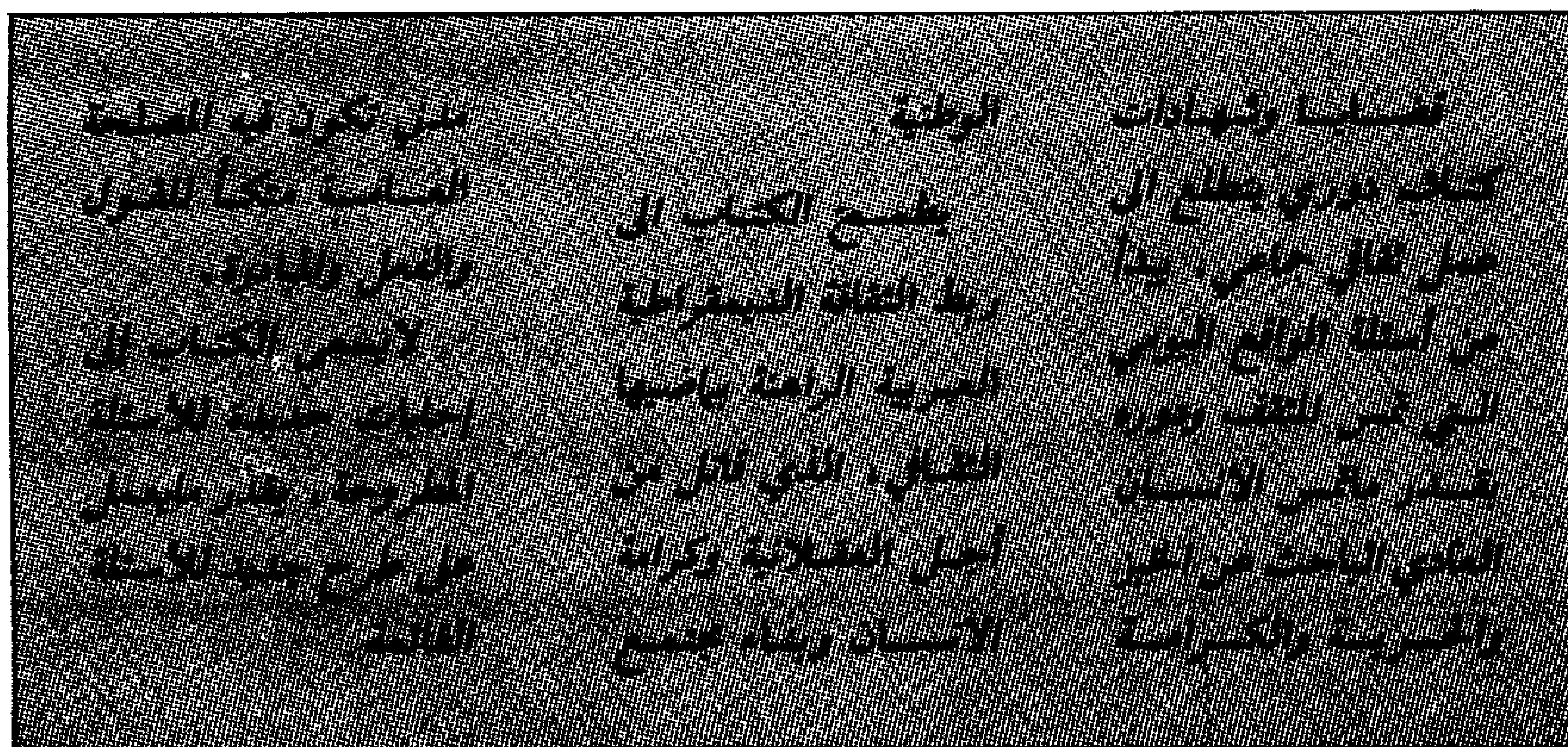
طه حسين

العقلانية
الديمقراطية
الحداثة

1

قضايا وشهادات

كتاب ثقافي دوري



قضايا وشهادات كتاب دوري يتطلع الى عمل ثقافي جماعي، يبدأ من أسئلة الواقع العربي التي تمس المثقف ودوره بقدر ما تمس الانسان العادي الباحث عن الخبز والحرية والكرامة الوطنية.

يطمح الكتاب الى ربط الثقافة الديمقراطية العربية الراهنة بماضيها الثقافي، الذي كان من أجل العقلانية وكرامة الانسان وبناء مجتمع مدني تكون فيه المصلحة العامة محكاً للقول والعمل والمبادرة.

لا يسعى الكتاب الى إجابات حاسمة للأسئلة المطروحة، بقدر ما يعمل على طرح جديد للأسئلة القائمة.

المحتويات

القسم الأول:

طه حسين وتحرير العقل

القسم الثاني:

طه حسين والحداثة

القسم الثالث:

طه حسين
وأزمة (في الشعر الجاهلي)

بمثابة تقديم

سعد الله ونوس

قد يبدو العدد الأول من كتابنا الدوري «قضايا وشهادات» لهاثاً وراء الاحتفال الذي تماوجت ضوضاؤه على مدا ر السنة المئوية لميلاد طه حسين. ولكن الأمر محض صدفة. فلو صدر هذا الكتاب مذ فكر نا فيه منذ سنتين، لكان طه حسين موضوع ذلك العدد، وكذلك الأمر لو تأخرنا في إصداره سنة أو سنتين أخريين. لأن كتاباً دورياً يتوخى الدفاع عن العقل، وحلم المجتمع المدني، والفكر التاريخي والاستقلال والتقدم، ويحلم فوق ذلك بإحياء محاولات التنوير العربي، وربطها في سياق متلاحم وفعّال لايمكن إلا أن يبدأ بطه حسين. وهل عرف تاريخنا المعاصر مشروعاً تنويرياً جذرياً وشاملاً كذلك الذي صاغه طه حسين، وقضى حياته في بنائه والدفاع عنه!.

إذن، لا يرمي هذا الكتاب الى مد الاحتفالات باحتفال جديد، بل يأمل أن «يسترد» طه حسين ضوءاً وعوناً في هذه الظلمة التي نتخبط فيها، ونحن إذ نقول «يسترد» فلأن انقطاعاً قد تمّ، وخطأ قد اقتُرف. ولعل في هذه الانقطاعات والأخطاء مايفسر تفكك المشروع التنويريِّ العربي، والتفافه حول نفسه في دورات متعاقبة من تاريخنا المعاصر.

في أوائل الخمسينات، وحين كان يفترض أن يزدهر مشروع طه حسين، ويتنامى في الممارسة الثقافية والنضالية، نجد أنه دُفع إلى زاوية مهملة فخفت صوته، وخبا ضوؤه، وسنة بعد سنة كان مشروعه يصبح كالذكريات الدارسة. وكانت القيم التي بشر بها ودافع عنها، تغيب وتهمش مع تاريخ كان ثمة إصرار على إلغائه والافتراق عنه.

لم تخفِ ثورة يوليو، ومنذ شهورها الأولى، نفورها من الأحزاب والعمل السياسي

الشعبي، والـديمقـراطية التي كانت تضيف إليها وصف الفاسدة. وفي هذا السياق هب «الشعب» في مظاهـرات حاشـدة! تطالب بحل البرلمان، وإلغاء الحياة البرلمانية! وفي هذا السياق أيضـاً. أذيع يوم ١٧ كانون الثاني (يناير) ١٩٥٣، بيان من القائد العام للقوات المسلحة يعلن فيه (حل جميع الاحزاب السياسية ومصادرة جميع أموالها لصالح الشعب بدلاً من أن تنفق في بذر بذور الفتنة والشقاق). كذلك أعلن البيان فترة انتقالية مدتها ثلاث سنوات (حتى نتمكن من إقامة حكم ديمقراطي دستوري وسليم) ثم توعّد البيان بأنه لن يسمح منذ اليوم بأي عبث أو إضرار بمصالح الوطن، وسيضرب بمنتهى الشدة على كل من يقف في طريق الأهداف التي صنعتها آلام الشعب الطويلة[1]. وبهذا الوضوح السافر أعلن الضباط الأحرار موقفهم من الديمقراطية. ويأبى طه حسين إلا أن يعلن وبنفس الوضوح السافر موقفه من الديكتاتورية في مقال نشره في عدد كانون الثاني (يناير) ١٩٥٣ ـ أي التاريخ نفسه ـ من مجلة الكتاب، مقالٍ عنوانه تحرير العقل، وفيه يقول: «فمصر لا تحتاج الى شيء بمقدار ماتحتاج الى أن تحرر عقول أبنائها، وهي إذا حررت عقول أبنائها بلغت كل ماتريد في فروع الحياة جميعاً. . والعقل الحر هو الذي لايقبل أن يفرض السلطان السياسي عليه رأياً من الآراء ومذهباً من المذاهب. أو سيرة بعينها في التفكير والتعبير والعمل والنشاط. والعقل الحر هو الذي لايقبل ديكتاتورية مهما يكن لونها ومهما يكن غرضها ومهما يكن أسلوبها في الحكم. لن نرضى من الثورة إلا بأن يتسع سلطان العقل حتى يغزو بالمعرفة نفوس المواطنين جميعـاً. وبأن تتسع آفاق العقل حتى يتلقى المعرفة من أقطار الأرض جميعاً، وبأن يعظم سلطان العقل حتى لايخشى رقيباً حين يعلن مايرى خطأ كان أم صواباً».

كان التعارض بين الموقفين جذرياً لايسمح الا بعلاقة متوترة أخفاها الطرفان وراء ستار من المجاملات المتبادلة، التي حمت طه حسين من الأذى العيني، لكنها في الوقت نفسه بدأت تطفىء الأضواء حوله، وتدفع به وبمشروعه إلى ظل مهمل. ثم زاد الظل كثافة حين بدأت ثورة يوليو. وبمنهجية دوؤبة، تمحـو التاريخ الذي سبق انطلاقتها، فتشوه أعلام الحركة الوطنية، وتخفي الحيوية السياسية والثقافية التي عرفتها مصر قبل الثورة. ورغم أن مشروع طه حسين كان يمكن أن يفيد الثورة حين تبلورت ملامحها التقدمية، وبدأت تخوض معارك مصيرية مع اليمـين السـافـر، أو المتسربل بأردية الدين، لكن فكرها التوفيقي، ونهجها البراغماتي وضيق أفقها. . كل هذا منعها من الإفادة من مشروع طه حسين، حتى وهي تقاتل سيد قطب ومعه معارضة نمت وترعرعت في ظلمات الأزهر وسواه من الجوامع. ولم يقتصر الأمر على ذلك. بل إن بعض المثقفين الذين نشؤوا مع الثورة، وجعلوا «ميثاقها» دليلاً ملهماً للكتابة والعمل، لم يتورعوا عن المطالبة بسن القوانين التي تلغي وتلاحق الإقطاع الفكري ـ وطه حسين أكبر رموزه ـ بعد أن صفّت الثورة الإقطاع الزراعي. لقد نشر الدكتور عبد الحي

دياب كتاباً عنوانه: «*الإقطاع الفكري وآثاره*» لينبه الدولة الى «*أن تصفيتها للإقطاع لم تتناول سوى الإقطاع المادي. . الإقطاع في الأرض والشركات، وتركت الإقطاع في الفكر، مع أن الإقطاع الفكري في تصورنا أخطر بكثير من الإقطاع المادي*» وهو يعتبر أن هناك أساسين لنشوء هذا الإقطاع الفكري. الأول يتمثل في السجالات الثقافية التي كانت تدور في مصر قبل الثورة. والتي بذرها الاستعمار لتحطيم لغتنا. أما الأساس الثاني فهو الصراع الحزبي الذي نجح الاستعمار أيضاً في خلقه بين المصريين. «*وهنا يحق لنا أن نتساءل ممن تتكون الأحزاب أليست تتكون من الطبقة الإقطاعية من الحكام وكبار أثرياء الأرض والمال والعصبية القبلية. نعم تتكون من هؤلاء، ومن هؤلاء أنفسهم تكونت طبقة أخرى تشكل نفسها داخل أحزاب لتصنع من نفسها إقطاعاً آخر أساسه التميز الفكري، بحيث كنت ترى أن لكل حزب معاونيه الذين يتولون الدفاع عنه، ويتحدثون باسمه (. . .) ولعل في وصف الميثاق لما كانت عليه الأحزاب في مصر في تلك الفترة الغابرة أصدق دليل على أن هذه الأحزاب لم تكن إلا مباءة للفساد والانحراف عن مطالب الشعب وآماله وأمانيه*»[2].

وهو لايجد وصفاً للديمقراطية التي كانت سائدة آنذاك أصدق من وصف الميثاق لها. «انها الديمقراطية المضللة التي تعتبر ملهاة مهينة». وبعد هذه المقدمة المستنيرة، يستعرض الكاتب ركائز الاقطاع الفكري في مختلف فروع الثقافة. وحين يصل الى الجامعة يعلن بلهجة شديدة الرصانة: «*واعترافاً بالحقيقة نقول ان للدكتور طه حسين الفضل كل الفضل في وجود الإقطاع الفكري في الجامعة فهو منشئه ومبديه وحارسه وراعيه (. . .) وأياً كان الأمر، فإن الدكتور طه كان يحارب الأقوياء في غير ميدان للحرب، ولكن بأساليب لايعترف بها الأقوياء في حروبهم، لئلا يظهر هؤلاء الأقوياء الأصلاء بجانبه فيخفتوا صوته ويضيع في الزحام*»[3]. ثم يركز هجومه بصورة أشمل في الفصل الأخير من الكتاب الذي خصصه لآثار الإقطاع الفكري من عصبيات معهدية، وفردية، ومصادرات فكرية. فطه حسين لم يكن إلا أمعة يخشى افتضاح تفاهته، ولم يفعل إلا مصادرة الأكفاء حوله. «*ولم يكن الدكتور طه حسين يصادر هؤلاء وهؤلاء بناء على مذهب في السياسة ينتهجه، أو مذهب في الأدب يطبقه على أدبنا المعاصر. وإنما كان يصادرهم بناء على ذاتيته ودخيلة نفسه، لأنه من حيث السياسة لم يثبت على رأي ولم يمكث في حزب، بل كان يعتنق الحزب الحاكم دائماً (. .): ومن حيث الأدب لم نقف له على مبدأ نقدي واحد انفرد به، بل إنه ليتميز بأن يقول الرأي اليوم ليرجع عنه في الغد (. . .) فهو ليس له رأي ثابت في أي مشكلة معاصرة في الأدب أو النقد، بل إنه ليغطي على عدم اتصاله بالكتب والاستفادة منها منذ ٢٥ سنة تقريباً بأن يتهم الكتاب المعاصرين ممن ذرفت أعمارهم على الأربعين بأنهم لايقرأون، ظناً منه بأن أحداً لن يحرجه بقوله: وماذا قرأت أنت، أو ماذا تقرأ أنت الآن*»[4]. طبعاً ليس في هذه الآراء مايستحق

النقاش، أو التعليق، وانما أوردتها مثلاً يكشف مدى الجحود الذي عومل به طه حسين بعد الثورة، ونوع الحملات التي توخت تهميشه وإخماد جذوته التنويرية.

ولعلي استطعت فيما تقدم، أن أوضح بعض أسباب المفارقة التاريخية التي أدت الى ذبول مشروع طه حسين، في الوقت الذي كان يفترض فيه أن يتفتح ويزدهر، لاشك أن ثورة يوليو التي جسدت حلم النهضويين الأوائل بالمستبد العادل قد حققت انجازات عظيمة، لكنها في الوقت نفسه، وبسبب تغييب الشعب، ومصادرة العمل السياسي، والفكر التوفيقي، قد هيأت الواقع لإخفاقات جسيمة، وإن التنكر لمشروع طه حسين انما يندرج في هذا السياق. وليس أمراً خالياً من المغزى أن يكون الكتاب الوحيد من بين مجمل تراث النصف الأول من هذا القرن، الذي أثر على عبد الناصر هو رواية «*عودة الروح*» لتوفيق الحكيم، حيث تخيم على حركة الانبعاث فكرة «الكل في واحد».



ولكن هل كانت حركة يوليو وماتلاها هي المسؤول الوحيد عن تهميش طه حسين! ألم يشارك في عملية التهميش هذه جيل من المثقفين التقدميين، ملأ ساحاتنا الثقافية في الخمسينات بعباراته الجديدة، وحماسته المتقدة، وتصنيفاته المسرفة! ألم يغفل هؤلاء المثقفون، وفي غمرة انغماسهم في صياغة حلم التغيير، تراثاً ثقافياً غنياً كان ينبغي أن يهضموه ويراكموه جزءاً من زادهم المعرفي، كي يعمدوا بعدئذ إلى تطويره، والمضي به خطوات إلى الأمام! ألم يكن الاكتفاء بحقل معرفي متمذهب، فيه إجابات جاهزة على كل أسئلة الواقع، هو أيضاً ضيق أفق شبيه بضيق الأفق الذي أبدته ثورة يوليو!.

لقد بدا كتاب محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس «*في الثقافة المصرية*» عام ١٩٥٥ - بما واكبه من ضجة وحفاوة، وبما حفل به من مقولات وأحكام، وكأنه انقلاب ثقافي يماثل في كثير من جوانبه الانقلاب الذي تمّ على الصعيد السياسي، فالكاتبان يقدمان عملهما لا كمداخلة في الحياة الثقافية التي كانت تجيش بألوان من التجديدات والسجالات منذ بداية القرن، وإنما كبديل عن هذه الثقافة بمعظم تعبيراتها. إن الكتاب يعلن مايشبه القطيعة المعرفية، ويجبُّ ماقبله كما جبَّت ثورة يوليو التاريخ الذي أفضى إليها. فهو الجديد الذي يلغي القديم، وهو الوعي الثقافي الشامل الذي ينقض أشكال الوعي الزائف التي سادت الحياة الثقافية قبل صدور الكتاب: «*فما هي حدود ثقافتنا المصرية، وما مشخصاتها ومعالمها؟ على الرغم من الأهمية البالغة لهذا الموضوع فإن الدراسة الجادة لم تمسسه بعد، حقاً لقد أفرد له الدكتور طه حسين سطوراً في نهاية كتابه عن مستقبل الثقافة، ولكنها سطور غامضة. واكتفى الدكتور بأن يقرر أن لمصر مذهبها الخاص في التعبير ومذهبها الخاص في التفكير*»(*) ورغم أن عنوان الكتاب يهيئنا لدراسة معمقة، ومستفيضة للواقع الثقافي، فإننا لا نجد إلا

مقدمة مبتسرة تربط بين مدلول الثقافة ووعي العلاقات الاجتماعية المتفاعلة. ومع هذا فإن الكاتبين لا يترددان في إزدراء السفر الثقافي الاشكالي الذي كتبه طه حسين عام ١٩٣٧، وأعني *«مستقبل الثقافة في مصر»* واختزاله إلى مجرد سطور غائمة وغامضة، ونحن نعلم أن هذا الكتاب الذي يقع في أربعمائة صفحة قدم مشروعاً حضارياً متكاملاً يبدأ بهذه العناوين: «الثقافة والعلم أساس الحضارة والاستقلال. الاستقلال والحرية وسيلة الى الكمال وسبب من أسباب الترقي، ينبغي الملاءمة بين حياتنا الحديثة ومجدنا القديم». وينتقل بعدئذ الى المكونات التاريخية للثقافة، والى وحدة العقل الانساني، والى خرافة روحية الشرق ومادية الغرب، والى مسؤولية الدولة، والى التلاحم العضوي بين الديمقراطية ومجانية التعليم. ثم يضع تصوراً متكاملاً للتعليم ومناهجه ومشكلاته منذ المرحلة الابتدائية وحتى الجامعية، مروراً بمشكلة التعليم الديني ووضع الأزهر فيه، وفي النهاية يفرد فصولاً لمعالجة مشكلات الانتاج العقلي والترجمة، وغربة الكاتب في بيئة تطغى عليها الامية ويحكمها سلطان جائر، وحرية الرأي، وأثر وسائل الاتصال الجديدة كالراديو والسينما على الأدب والابداع. كل هذه الخطوط والفصول التي تشكل بانوراما أول وأهم مشروع ثقافي عربي تجاهلها مؤلفا كتاب «في الثقافة المصرية» ومسخاها الى مجرد سطور غائمة وغامضة.

ومع ذلك نمضي مع الكتاب ـ الانقلاب، وليست بغيتي نقد الكتاب وتحليله فلهذا مجال آخر، وإنما استقصاء الموقف من طه حسين، فبعد المقدمة الوجيزة، يطرح المؤلفان مفهوم «الواقعية» كمنهج نقدي يمثل ثوار الأدب وجديدهم في مواجهة رمم المدرسة القديمة وممثلها طه حسين ***«ونحن نحب أن نقرر أولاً أن ماتتهم به حركتنا النقدية من تغليب للجانب الاجتماعي، إنما يرجع الى ماأشاعه هؤلاء الأدباء القدامى من فهم قاصر لهذه العلاقة بين صورة الأدب ومادته، والى مايتميز به أدبهم من جمود، وانفصال عن حركة الحياة، والى مارسبوه في وجداننا القومي من قواعد نقدية فجة لا تفضي بالإبداع الفني الا الى أزقة مقفلة»***[٦]. وبهذه اللهجة اللاذعة يعلن الكتاب الافتراق بين جيلين، ويعيد موضوع القديم والجديد على الخارطة الثقافية. ومعياره في ذلك، هو المنهج الواقعي الذي يعرفه على النحو التالي: ***«فمن واجب الاديب الواقعي أن يكون ذا فهم مهم متكامل للمجتمع كوحدة، وعلى بينة من القوى التي تتصارع في أحشائه.. (...) ولا يكفي أن يكون فهم الأدب متكاملاً، وانما ينبغي أن يكون فهماً متطوراً كذلك. هذه هي النظرة الوحيدة التي تحترم حياة الانسان وتؤمن بمستقبله. وهي نظرة تجعل من صناعة الأدب رسالة ومن الأديب رسولاً مسؤولاً»***[٧] وغني عن القول إن هذا التعريف مستل، وبامتثال حماسي، من أطروحات جدانوف التي ضمها كتابه ***«ان الأدب كان مسؤولاً»*** الذي ترجمه رئيف خوري وقدم له هاشم الأمين عام ١٩٤٨. في هذا الكتاب يحدد المنهج الواقعي الاشتراكي بأنه ***«معرفة الحياة لا***

بطريقة أوسطية ميتة ولا ببساطة كواقع موضوعي، وإنما كواقع ينمو ويتطور ثورياً. ولهذا لابد من أن يرتبط العرض الفني الأمين للواقع وللتاريخ بمهمة التربية الأيديولوجية للانسان العامل وصياغته بروح الاشتراكية» .

ونحن نعرف ما آلت إليه أطروحات جدانوف، وما سببته من عقم وهزال في التجربة الأدبية، إبان عهد ستالين. لكن ليس هذا هو الموضوع. وربما كانت المناداة بالواقعية في ذلك الوقت إثراء لحركة الأدب والنقد معاً. إلا أن مايظل غامضاً ومحيراً بالنسبة لي هو كيف توصل الكاتبان الى أن تبني الواقعية يقتضي الافتراق عن، ونقض، تجربة طه حسين! وفوق ذلك كيف وجدا الصلف الكافي لوصفه بالجمود والانقطاع عن الحياة والفجاجة!.

لنتساءل عن شروط العملية الفكرية التي يمكن أن تقودنا الى الواقعية بمعناها الواسع والعميق، أي كمنهج في الأدب والفن والسياسة والتعليم على حد تعبير الكتاب؟... أليس بين هذه الشروط وفي مقدمتها الحرية، والعقلانية، وانزياح المفاهيم الغيبية. والاقرار بنسبية الحقيقة وسيادة الوعي التاريخي بدلاً من الوعي اللاهوتي! أليس بين هذه الشروط توفر المناخ الديمقراطي، وتحرر العقل، وانتشار التعليم، والانفتاح على آفاق وأدوات معرفية جديدة! وهل فعل طه حسين منذ ثورته النقدية قبل أربعين سنة حين أعلن في مقدمة ***«تجديد ذكرى أبي العلاء»***: ***«انما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية، والخطبة يجيدها الخطيب، والرسالة ينمقها الكاتب الاديب، كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء»*** وحتى مقاله «صورة الادب ومادته» الذي يتصيده الكاتبان فيه، هل فعل الا القتال من أجل توفير الشروط المعرفية التي تجعل ظهور الواقعية كرؤية وكمنهج ممكناً. وهو في كثير من انتاجه الابداعي واقعي. لنتذكر «الأيام» و«المعذبون في الارض» ـ لكن الكاتبين يؤثران تذكر «دعاء الكروان» فقط ـ وكان واقعياً أيضاً وبالمعنى العميق للكلمة في كثير من دراساته الأدبية. ولكن الزمن في الخمسينات كان عجولاً. والأفكار كانت شعاراً وتمذهباً. وأساتذتنا كانوا مسرعين إلى الفردوس، فلم يجدوا وقتاً للتلفت إلى الوراء، وامتلاك الذخيرة المعرفية التي يسرها أولئك القدامى، الذين تحولوا عقبات في وجه ثوار الأدب. كانت تلك الواقعية هوىً ايديولوجياً، وحذاءً صينياً ضيقاً. وهي تختلف جذرياً عن الواقعية الايجابية التي تتبنى كل مكتسبات التنوير. وتتمثلها في طموحها المشروع الى التجاوز. والماركسية لم تلغِ أفكار ومكاسب عصر التنوير، بل صانتها واعتبرتها ارثها الفعلي والثمين، ولو تأنى واقعيونا في دراسة تجربة طه حسين، وتمييز ملامحها لاغتنى منهجهم الجديد، ولتعززت قدراتهم على الممارسة ومواجهة مكر التاريخ. صدر كتاب ***«في الثقافة المصرية»*** بين فترتي سجن. وكان اصرار طه حسين على قيم الليبرالية الفاسدة(!) كالحرية والديمقراطية والعقلانية دفاعاً مضمراً عن المعتقلين حتى ولو لم يرغبوه.

لقد قال أحد الكتاب التقدميين إن مأساة طه حسين تكمن في أن الطبقة التي كان يفترض أن تتبنى مشروعه التنويري، ويعني البرجوازية المصرية، كانت طبقة منحطة ومترددة وتابعة، ولهذا خذلت مشروعه، وحكمت عليه بالاخفاق. ولكن هل كان يفترض حقاً أن تتبنى البرجوازية المصرية الهجينة مشروع طه حسين، ألم تكن آفاقه أكثر رحابة وجذرية من أن تلائم بورجوازية تابعة وهجينة! إن المأساة الحقيقية لا تخص طه حسين الذي استطاع أن يتحمل الاهمال، ويواصل عمله، بل تخص القوى التقدمية التي لم تفهم ومبكراً أن هذا المشروع التنويري ينبغي أن يكون مشروعها. وأن عليها تبنيه وتطويره، بدلاً من التنكر له ومحاولة تغييبه.. ولأن القوى التقدمية أضاعت هذه الفرصة، وجدنا أنفسنا نواجه القوى الظلامية التي أطلقها انهيار المشروع الوطني دون خبرة، ودون موقف فكري متسق وجذري. واضطررنا من جديد الى المراوحة التاريخية أمام إشكاليات كان لدينا الزاد الضروري لتخطيها، لولا أننا رفضنا التراكم التنويري، وآثرنا عليه الانقلاب، واشاعة ضوضاء إنشائية تتماهى فيها التصنيفات الأمنية مع الأحكام النقدية.

فيما بعد حاول محمود أمين العالم أن ينصف طه حسين، وكتب بعد ماينوف عن العشر سنوات دراسة عنوانها «*طه حسين... مفكراً*». يقول فيها: «*ان مجموعة كتبه التي صدرت بعد الحرب العالمية الثانية بوجه خاص إنما هي نموذج رائع للمشاركة الفعالة في التعبير عن الحياة الاجتماعية بل وصياغتها كذلك. بل ان الفتنة الكبرى في تقديري وخاصة الجزء الأول رغم طابعه التاريخي الخالص يكاد يعبر عن أصداء اجتماعية للسنوات التي كتب وصدر فيها.. (...) وبهذا المعنى نعتبر الدكتور طه حسين فيلسوفاً، فإن حياته هي فكره، وفكره كان حياته دائماً، وكانت حياته وكان فكره، حياة وفكراً للثقافة العربية لأكثر من نصف قرن، وستظل هذه الحياة وهذا الفكر منارة ملهمة وهادية لنا ولأجيال عديدة من بعدنا*»[٨].

ويلاحظ قارىء الدراسة انه لم يكن يعرف تراث الرجل جيداً حين كتب «في الثقافة المصرية» وفيما بعد أيضاً، تعددت دراسات العالم عن طه حسين وفي كل منها كان يكتشف جانباً جديداً من جوانب ثرائه، وتلاحم الفكر والممارسة لديه، ووعيه التاريخي الذي يكاد يقترب من المادية التاريخية. ورغم شجاعة وانصاف هذا الموقف فإنه لايكاد يستدرك الخطأ الذي تم.

وأنا لاأخفي أن في لومي للأستاذين محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس قسطاً من النقد الذاتي. فالتلميذ حمل خطأ استاذه وواصله ردحاً غير قليل من الزمن.

* * * *

والآن ماهي الملامح البارزة لمشروع طه حسين التنويري، التي تغذي لدينا هذه الحماسة لاسترداده، وردم الفجوة التى فرقت بيننا وبينه في الخمسينات؟ أو بتعبير آخر! كيف

تجلى دفاعه عن العقلانية والعلمانية والحرية والديمقراطية في انتاجه الفكري، وماهي الصياغات الأساسية لمشروعه؟ . .

بكثير من الايجاز يمكن أن نحدد العلاقات الأساسية في هذا المشروع بالنقاط التالية:

١ ـ نقل النظرة الى التراث من الحيز اللاهوتي الذي يقدس الماضي، ويسمو به عن النقد والمساءلة الى الحيز التاريخي الذي يرى الماضي صيرورة موضوعية ينبغي أن تخضع لمناهج التحليل والنقد، وفي حين أن الحيز اللاهوتي ينغلق على نفسه بالتلفيق، واعادة انتاج الغيبية، فإن الحيز التاريخي هو عملية مفتوحة، وتطور مستمر يفضيان إلى وعي ايجابي للذات الجماعية، وتفتح معرفي على حقائق الماضي الموضوعية في جدلها وعلاقاتها مع الحاضر. . واذا كانت الثورة التاريخانية ـ أي الفكر التاريخي ـ هي أكبر ثورة ذهنية عرفها العقل الانساني، كما يقرر **«ليوبولدفون رانكه»**[٩] فإن مثل هذه الثورة كانت مضاعفة في حالة طه حسين، لأنها من جهة أعطت ماينبغي للتاريخ من وزن في حياتنا وثقافتنا أسوة ببقية الامم الحديثة والناهضة، ولانها زعزعت مدرسة سادت مجتمعنا قروناً، وسيطرت على مختلف مناحي الحياة الفكرية والاجتماعية. هذه المدرسة التي يسميها قسطنطين زريق في كتابه **«نحن والتاريخ»** قروسطية، المدرسة السلفية التي لايمكن الحديث عنها دون **«توجيه النظر رأساً الى المفاهيم الدينية، فهذه المفاهيم هي الدليل الأمين الى حقائق الحياة الأساسية، والى معنى الأحداث المتعاقبة في الزمن، والى العلة في هذه الاحداث، ولنذكر أن هذه العقلية هي التي كانت سائدة في القرون الوسطى في الغرب المسيحي وفي الشرق الاسلامي وهي تختلف عن العقلية الغالبة في العصر الحديث والتي تنزع الى الاهتمام بهذا العالم الأرضي، وبالعوامل البشرية والطبيعية المسيرة للاحداث، وبالعقل المنطلق الى استكشاف الحقيقة بالملاحظة والاختبار والذي يخضع كل شيء مهما قدم عهده أو عظمت حرمته، لمحك الامتحان الدقيق، والنقد المحكم المتزن»**[١٠]. وبالفعل بدأ طه حسين يخضع كل شيء مهما قدم عهده أو عظمت حرمته للامتحان والنقد، فاستخدم منهجية الشك في كتاب **«في الشعر الجاهلي»** وحاول أن يكون تلك المرآة الصافية في التجرد والحيدة التي تمنى المؤرخ مينكه أن يكونها. **«نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل مايتصل به، وأن ننسى مايضاد هذه القومية، ومايضاد هذا الدين، يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح»**[١١]. وكان طه حسين يعي نتائج هذا المنهج الجديد ومايمكن أن تسفر عنه، كان يعرف أن المطلق سيتحول نسبياً، وأن المقدس سيخضع للمساءلة، وأن التراث سيفقد طابعه الكلي والمثالي ليغدو صيرورة يعتريها النجاح والاخفاق معاً. **«وليس حظ هذا المذهب منتهياً عند هذا الحد، بل هو يجاوزه الى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً. فهم قد ينتهون الى تغيير**

التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ. وهم قد ينتهون الى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها. وهم بين اثنتين!! إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا، وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها، ويؤدوا للعلم واجبه فيتعرضوا لما ينبغي أن يتعرض له العلماء من الاذيد ويحتملوا ماينبغي أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين»(١٢) ولم يجحد طه حسين نفسه ولم يجحد العلم، وأعلن أطروحته الشهيرة في هزال الأدلة العلمية على وجود الشعر الجاهلي، والأسباب السياسية التي أدت الى انتحال الشعر ونسبته للجاهلية. وتجرأ على قول لايستطيع أي منا أن يقوله، وبعد مرور أربع وستين سنة، دون أن يخشى اهدار دمه *«للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل وابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها»*. . أعلن ذلك كله، وقبل ماينبغي أن يتعرض له العلماء من الأذى. لقد اربك الفكر العربي نفسه ومنذ بداية النهضة باشكاليات زائفة، مثل التراث أم العصر. ونحن مازلنا نتخبط فيها حتى الآن، لكن طه حسين كان له من الوعي ونفاذ البصيرة ماجعله يكتشف زيف الاشكالية، وضرورة تصحيح السؤال. ليس ثمة كلٌ متكامل متجانس بهيٌ اسمه التراث. هناك صيرورة تاريخية تخصنا، وهي جزء من صيرورة انسانية شاملة، وهذه الصيرورة هي من جهة أخرى أحداث وأفعال صنعها البشر. ولا بد من دراستها والحكم عليها، في سياق تاريخي علمي حتى نفهم الحاضر الذي هو بدوره صيرورة متواصلة تحتاج الى الدراسة وتحديد الاهداف. وهكذا أقبل ومعه أحمد أمين وعبد الحميد العبادي، على كتابة تاريخ شامل للأمة العربية في القرن الأول للهجرة، يتناول الحياة العقلية (أحمد أمين) والحياة السياسية (عبد الحميد العبادي) والحياة الأدبية (طه حسين) ولقد حالت ظروف مؤسفة دون إكمال هذا المشروع، لكن الأجزاء التي أصدرها أحمد أمين والتي قدم طه حسين لاثنين منها تكشف وعياً تاريخياً نافذاً، ويكفي أن نشير الى عناوين مجلدات أحمد أمين حتى نلحظ الوعي بالصيرورة، وبأن «الزمان. . خالق كل حقيقة» كما يقول مكيافيلي. فجر الاسلام، ضحى الاسلام، ظهر الاسلام، عصر الاسلام، وبقي الجزء أو العنوان الأخير مضمراً، لكن التتابع يشي به كاشفاً زمانية التراث وتاريخيته.

إن نقل التراث من الحيز اللاهوتي الى الحيز التاريخي هو كما قلت ثورة مضاعفة، لأنه زعزع قوى قروسطية، تريد تأبيد التخلف من جهة، ولأنه فتح في ثقافتنا حقلاً معرفياً يعزز الحرية، ووعي الذات، وامكانية التقدم.

٢ ـ واجه التزمت الديني مواجهة جذرية لم تخف حدتها على مر الأيام، وكانت مؤسسة الأزهر بالنسبة له تجسد هذا التزمت، وتغذيه. ولهذا لم يتعب أبداً من مقارعة هذه المؤسسة

وكشف الدور السلبي الذي تلعبه في معركة النهوض والتقدم. هاجم وبعنف ساخر مناهج الأزهر التعليمية، وجهل شيوخه، ومواقفه من الثقافة العصرية، وبنيته العقلية المتخلفة. وكان في كل ذلك يغذي طموحاً الى فصل الدين عن الدولة، والى سيادة العلمانية في البلاد العربية. فقد عرف ومن تجربته الشخصية أنه بدون الحرية التي توفرها العلمانية لن يكون بوسعه مواصلة عمله، والمضي في مشروعه. *«فنحن إذن لا نستطيع أن نبلغ من النقد مانريد الا اذا أمن أحدنا من أن يشاع عنه الكفر والالحاد اذا بحث بحثاً عقلياً صحيحاً عن قضية من قضايا الفلسفة والدين»* كما عرف أن مداخلة الدين للسياسة، وتحول رجاله الى أدوات في يد السلطان السياسي، هو الذي يحول الدين الى ارهاب، وهو الذي يجعل الدين يناهض العلم والعقل والتقدم. *«ليس في طبيعة الاسلام، ولا في طبيعة المسيحية مايدعو الى الاضطهاد. ولا إلى محاربة الجديد ولا الى مناهضة حرية الرأي (...) ومع ذلك أثم النصارى والمسلمون واعتدوا جميعاً على حرية الرأي اعتداء يختلف قوة وضعفاً. أليس مصدر هذا في حقيقة الأمر انما هو استغلال السياسة لعواطف السواد؟ بلى. ولولا أن السياسة تريد أن تتخذ ماتستطيع من الطرق والوسائل لتتسلط على نفوس الناس وتتملق عواطف السواد (...) لما عذب ابن رشد وجليلي، ولما حرق من حرق وشرد من شرد من العلماء والمفكرين»*[١٣] ولهذا اذا وقفت السياسة موقف الحيدة بين العلم والدين فلن يقع بينهما الا المناقشة والجدل، وهو أمر نافع في حد ذاته، لقد أراد أن يفك التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، لان ذلك هو الشرط الأساسي لتوفر الحرية، ولازدهار العلم، ولتقدم المجتمع. إن المشكلة ليست في الدين، وإنما في الدين حين يصبح سلطة، أو أداة من أدوات السلطة. ولا شك أن موقف طه حسين ومعه عدد من التنويريين الآخرين من قضية الدين والعلمانية كان أكثر جذرية وتقدمية من موقف القوى التقدمية، التي تبنت فيما بعد موقفاً مراوغاً وانتهازياً حيال هذه المشكلة، فتارة تخوض سجالاً زائفاً لدفع تهمة الإلحاد، وتارة تتجاهل المشكلة متوهمة أن اجراءات التحديث التي تباشرها السلطة من عليائها كافية لحل المشكلة والقضاء عليها، لكنها في كل الأحوال لم تواجه هذه المشكلة بجدية، ولم تضعها في أولويات نضالها وأدبياتها!.

٣ ـ وعى وآمن بوحدة الثقافة الإنسانية، هذه الوحدة التي لاتلغي الخصوصية الوطنية، بل تثريها وتوسع أفقها. وفي هذا المنظور، دأب طه حسين على رسم لوحة شاملة لتاريخ الثقافة، يبدو فيها الحوار والمثاقفة، والنمو المطرد عناصر ايجابية كنا نمتلكها في عصورنا الزاهية، وعلينا امتلاكها الآن. استكشف وأضاء الصلات بين ثقافتنا والثقافة اليونانية وبعدها الرومانية، وأوجد نوعاً من الروابط والتأثيرات المتبادلة التي أثرتنا، والتي تجعلنا مهيئين الآن لاعادة هذه التجربة دون عقد، ودون خوف على الهوية، والحقيقة أن

التأكيد على وحدة الثقافة الانسانية أجاب، أو ساعده في الإجابة، على سؤالين طوقنا بهما الغرب الاستعماري. السؤال الأول يتعلق بالتفاوت العقلي بين الشعوب، وأن العقل الأوروبي متفوق بذاته على عقول الشعوب المشرقية والافريقية ـ أطروحات رينان وسواه من المفكرين العرقيين ـ «واذن فكل شيء يدل على أنه ليس هناك عقل أوروبي يمتاز من هذا العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وماجاورها من بلاد الشرق القريب، وإنما هو عقل واحد تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه آثاراً متباينة متضادة. ولكن جوهره واحد ليس فيه تفاوت ولا اختلاف»[١٤].

.. أما الوهم الآثم الشنيع الذي يصور للمصريين أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي. ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية. فهذا كله باطل سخيف لايثبت أمام أيسر التفكير ولا يستقيم لاهون نظرة، في التاريخ من جهة، وفي طبائع الاشياء من جهة أخرى.

والسؤال الثاني حول الخصوصية وتعارضها مع الانفتاح على الثقافة الانسانية. لقد كان طه حسين حاسماً في هذه النقطة، ان التراث الانساني بسبب وحدته، وتبادل التأثيرات خلال حقبه وتجاربه، يخصنا جميعاً، وكان يشرع النوافذ على هذا التراث متزوداً منه بما يعينه على إثراء فكره، وتعميق خصوصيته في الوقت ذاته، ولقد تدهشنا تلك الحركة الذهنية الدائبة بين القضايا الجديدة التي تطرحها الثقافة الغربية على نفسها، وبين أدبنا العربي يتقرى فيه هذه القضايا وكيف تجلى التعبير عنها. أي يعيد قراءة هذه القضايا في ضوء التجربة الأدبية العربية، أو يمعن في إضاءة التجربة الأدبية العربية بقراءتها على هدي هذه القضايا المستجدة. ولئن كان الأمر يتعلق بالالتزام السارتري، أو التشاؤم الأدبي. أو الغرائبية الكافكاوية، فإنه يبدأ بتقديم القضية كما يطرحها الغرب، وينتقل فوراً الى تلمسها في تاريخنا الأدبي، وبهذا المعنى كانت هناك قراءة متواصلة، الخاص في ضوء العام، والعام في ضوء الخاص. وإذن لم يكن التعلق بالثقافة الانسانية تغرباً ولا انقطاعاً، بل كان انارة جديدة لأدبنا العربي تجلو كنوزه، وتدرجه في سياق التراث الانساني كفصل مشرق من فصوله، وكتجربة حية أعطت وأخذت دون عقد وبسخاء، وعليها الآن أن تأخذ وتعطي دون عقد وبسخاء.

وينبغي ألا ننسى هنا أن الغرب الذي كان طه حسين يدعو الى الأخذ منه ***«هو غرب فلسفة الأنوار، ومناصبة الكنيسة العداء، والدعوة الى حرية المعتقد والرأي والفكر واعلاء شأن العقل»***[١٥].

٤ ـ جمع بين الفكر والممارسة في وحدة مدهشة، وبذلك قدم المثل لما ينبغي أن يكون عليه المثقف في بلد يعاني من التخلف والتبعية. كانت الثقافة بالنسبة له معركة ينبغي خوضها بالقول والفعل. وقد خاضها مقاتلاً في قوله وفعله. لم يكن يتعب أو يهدأ. فمن سجال إلى

سجال، ومن معركة الى معركة، وهدفه أن يعمم التعليم، وأن يحرر العقول، وأن يحدث المجتمع. نعم، كان يؤمن بالدور الحاسم الذي ينبغي أن تلعبه الطليعة الثقافية. ولكن في فترة المخاض والتحولات البطيئة. وحين يتبنى المثقف مشروعاً تنويرياً يتوخى بصورة عملية توسيع قاعدة الواعين، والقادرين على فهم واقعهم وتغييره، هل يمكن الحديث عن نخبوية ثقافية!.

وفي ممارسته الثقافية فكراً وعملاً، كان طه حسين يتحلى بنوع من الدهاء، أو المكر الايجابي والضروري للممارسة الثقافية في بلاد تثقلها القيود والمحرمات وهشاشة الضمانات القانونية! ولنتذكر هنا المديح الذي كاله كاتب كبرتولت بريشت للدهاء كعنصر خلاق وضروري لقول الحقيقة في أزمنة القمع والفاشية. ألم يقل طه حسين لمحمود أمين العالم وفي أواخر الأربعينات. - ومع هذا كتب ماكتب في الثقافة المصرية بعدئذ! - ***«انكم تتحدثون كثيراً عن الثورة، وتكتبون عن ضرورة الثورة ولكنكم لا تعرفون ولا تتقنون فن العمل الثوري.. ماأحوجكم إلى دراسة التكتيك الثوري والاستراتيجية الثورية»***(١٦) وكتابه ***«المعذبون في الأرض»*** الذي منع وصودر، قدم له بطريقة ماكرة متحدثاً عن رضا وكل الرضا عن حياتنا، وعن نفوره من أي تغيير، بل ووضع نفسه مع المحافظين المتشددين كي يمر الكتاب - الرسالة. ومع هذا كانت السلطة أذكى ولم يمر الكتاب. ويمكن أن نعتبر اسلاميات طه حسين تعبيراً محكماً عن مكره. لقد سارع التقدميون، ومن قراءة العناوين لاستخلاص البرهان على أن طه حسين تراجع عن أطروحات الشباب، وعاد متخاذلاً للاصطفاف مع التيار السلفي والرجعي. ولكن هل قرأ هؤلاء تلك الكتب؟.. هل قرؤوا فعلاً ***«على هامش السيرة»*** التي يبدو فيها المشرق العربي أرض تفاعل حضاري، ومناخ ثقافي واحد، وحيث يبدو ظهور الاسلام ثمرة موضوعية لواقع تاريخي كان ينطوي على كل عوامل التجديد الفكري! هل قرؤوا فعلاً ***«الوعد الحق»*** الذي يؤكد على الطابع الثوري لانتشار دعوة الاسلام في مكة، وعلى التوافق بين الدعوة الجديدة وتطلع الموالي والعبيد الى الحرية والعدالة الاجتماعية! هل قرؤوا فعلاً ***«الفتنة الكبرى»*** الذي يستعيد فيه منهجيته الصارمة ***«وأنا أريد أن أنظر الى هذه القضية نظرة خالصة مجردة، لا تصدر عن عاطفة وهوى، ولا تتأثر بالايمان ولا بالدين، وإنما هي نظرة المؤرخ الذي يجرد نفسه تجريداً كاملاً من النزعات والعواطف والأهواء مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها»***، لقد مدّ طه حسين يده الى هذا الجرح الغائر في التاريخ العربي الاسلامي، وحلل أحداث تلك الفترة، لا كمحنة إلهية، الكل فيها مجتهد ومصيب، بل كوقائع تاريخية لها بواعثها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية.. لا، لم تكن الفتنة فجوة زمنية تخلى فيها الله عن الامة، وانما كانت صيرورة تاريخية موضوعية ينبغي أن تدرس، وأن يحدد موقعها في تاريخ متواصل من الازدهار والتقهقر. وكان بذلك

يعيد التأكيد على أن الماضي ليس حيزاً تاماً ومقدساً. ليس لحظة أبدية يكفي التمسح بها كي ننجز نهضتنا، ونغدق على البشرية رسالتنا الخالدة، بل هو سيالة من الفعل والاختيار الانسانيين. هو حركة تاريخية ينبغي أن نعي تحولاتها، وأن نعيد قراءتها في ضوء حاضرنا وجديدنا الفكري. هل قرأ الذين حكموا على طه حسين بالتخاذل والارتداد هذا الكتاب قراءة واعية!؟ ألم يلاحظوا أن طه حسين كان في اسلامياته يواصل معركته التي بدأها منذ أوائل القرن، معركة اقتلاع الفكر اللاهوتي وقوامه الايمان، والتلقين، والمحفوظات البالية، من أجل اشاعة الفكر التاريخي وقوامه العقلانية والحرية والتجديد والابداع. وفي آخر حديث أدلى به طه حسين لغالي شكري رد على الاتهامات قائلاً: «*إنني أسمع تقويماً معوجاً لما أمليته وكتبه غيري حول الاسلام. هذا جهل... ألا تفرقون بين المادة الأولية الخام ومنهج البحث؟ كنت أظنكم تتصورون دراستنا لأبطال الاسلام وأعلامه ثورة جديدة.. الغالبية كانت ترزح في تلقيها للاسلام تحت أثقال التفسيرات غير العلمية للمشايخ. وجئنا نحن بروح فدائية حقيقية نقتحم هذا الميدان المغلق عليهم، أتيناهم في عقر دارهم لنوقظ المسلمين على تاريخهم الحقيقي. لم نتخل عن مناهجنا التي درسنا بها الشعر وغير الشعر، ولكننا طبقناها على تاريخ العقيدة التي تدين بها الأكثرية الساحقة. قل إن الاسلام كان مدخلنا الجديد لترسيخ المنهج، وقل العكس، كان المنهج مرشدنا الى اقتلاع الخزعبلات من جذورها من أرواح العامة ونفوس أبنائهم (..) لماذا لا يسأل أولئك المجددون أنفسهم عن أسباب النقمة العاتية والثورة الضارية التي شنها السلفيون من المحافظين؟ أليس ذلك لأننا هاجمنا أوكارهم المظلمة، وسلطنا داخلها الشمس والهواء النقي، وفضحنا أشعارهم المضللة. لقد فضلنا إنقاذ مئات الألوف من هيمنة (ديكتاتورية الجهل وعبودية (دولة الخرافة) على أن نظل أسرى اعجاب المثقفين، صفوة المثقفين*»[١٧] واعتقد أن هذا الكلام لايحتاج الى مزيد من الايضاح.

٥ ـ أدرك طه حسين العلاقة العضوية بين حلمه التنويري وبين الأرضية السياسية والاجتماعية. فلا تقدم دون عقلانية «والعقلانية التي تقول ان كل شيء يفسر بالعقل هي التي مكنت أوروبا أن تتطور في كل المجالات». ولا عقلانية دون العلم وتجديد العقل. ولا يمكن أن يزدهر العلم ويتجدد العقلْ دون الحرية، ولاحرية دون علمانية، ولا علمانية دون تحديث الدولة وإشاعة الديمقراطية. ولايمكن تحديث الدولة واشاعة الديمقراطية الا بإقامة المجتمع المدني الذي تشكل فكرة الوطنية لحمته، والتوزيع العادل للمنافع الاقتصادية والسياسية سداه. «*ونحن اذا أردنا أن نختصر الأغراض الأساسية التي يجب على الديمقراطية أن تكفلها للشعب، لم نجد أوجز ولا أشمل ولا أصح من هذه الكلمات التي ذاعت في الديمقراطية الفرنسية منذ عامين وهي: أن النظام الديمقراطي يجب أن يكفل لأبناء الشعب جميعاً الحياة والحرية والسلم. وماأظن الديمقراطية تستطيع أن تكفل غرضاً*

من هذه الأغراض للشعب اذا قصرت في تعميم التعليم الأولي، وأخذ الناس جميعاً به طوعاً أو كرهاً. فلأجل أن تكفل الديمقراطية للناس الحياة يجب قبل كل شيء أن تكفل لهم التصرف في هذه المذاهب المختلفة التي تمكن الفرد من أن يكسب قوته دون أن يلغي في ذلك مضارة أو عنتاً. ومن الطبيعي أن الحياة التي يجب أن تكفلها الديمقراطية للناس انما هي الحياة القابلة للتطور والرقي من ناحيتها المادية، ومن ناحيتها المعنوية (. . .) فيفرض عليها أن تمنح افراد الشعب وسائل الكسب التي يسعون بها في الأرض ويلتمسون بها الرزق. وأن تزيل من طريقهم ماقد يقوم فيها من العقبات التي تنشأ عن الظلم والجور، وعن التحكم والاستبداد، وعن مقاومة الطبيعة نفسها لتصرف الانسان»[١٨] والدولة الديمقراطية ملزمة بذلك، كما هي ملزمة بتيسير سبل التعليم وتعميمه.

وهكذا يتكامل مشروع طه حسين الذي يدمج التنوير بالتقدم، والفكر بالعمل، ربما كانت هناك أسباب موضوعية وراء اخفاق الدعوة الليبرالية بعامة، ومشروع طه حسين بخاصة *«لكن هذا لايمنع المؤرخ أن يرى في ذلك الاخفاق سبب تعثر المسيرة العربية»*[١٩] كما أنه لايعفي القوى التقدمية حين تقوم بعملية المراجعة المنتظرة من تقرير وتحديد قسطها من ذلك الاخفاق. فلو أدركنا أن تلك القيم التنويرية هي الأساس الذي لايمكن أن يكون تقدم أو ثورة بدونه، لما انتكسنا هذه الانتكاسة المفجعة، ولكان محتملاً أن نجذر في الواقع العربي تياراً عقلانياً لا يمحوه مجرد انقلاب عسكري، أو مرسوم ملكي. إن التهافت الذي نعيشه الآن، والهلع الذي نحسه جميعاً أمام الانهيارات التي تلم بنا، وثنائي الخيارات التي كانت مطروحة أمام العقل العربي في ثلاثينات هذا القرن، كل هذا يبرهن على أننا تركنا طه حسين يقاتل وحده، وبل وقاتلنا ضده، وفي كل الأحوال لم نعرف كيف نقوم ونستفيد من مشروعه الذي بناه بدأب ومسؤولية، ودافع عنه بمكر وشجاعة.

ومهما كان، فمازالت تلك القيم والمكاسب على جدول الأعمال، وهانحن بعد قرن ونصف من النهوض المخفق نتلفت باحثين عنها، ومحاولين الوصول اليها *«لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وأنسية الخ. . لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال، كلما تأخر كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل»*[٢٠].



ذلك هو المشروع الذي نحاول اليوم استرداده، وتلك هي الأسباب الواقعية والتاريخية التي تدفعنا الى مباشرة هذه المحاولة. ولكن هل يستطيع أن ينجز هذه المهمة الجليلة والمعقدة نفر من المثقفين الهامشيين، وكتاب يجتهد في تسليط الاضواء على مشروع طه حسين!..

طبعاً لا.. فهذا العمل يحتاج الى تضافر قوى جدية من أحزاب ومنظمات، تقرأ طه

حسين، وتدرجه في أدبياتها ومنشوراتها، وتستهدي به في صياغة برامج عملية لمواجهة الواقع . . ومن المخيب واللافت للنظر أننا لانجد في كل الأدبيات التي تتصدى للتيار السلفي عمق وجذرية طه حسين، ولانجد أي ذكر لطه حسين. أهو الصلف التقدمي! أم الجهل وقلة الزاد المعرفي!! .

إذن . . . مهمة استرداد طه حسين وادراجه في سياق الحاضر هي مسؤولية القوى والأحزاب، لا المثقفين فقط . . . وأما هذا الكتاب، فإنه موقف وشهادة .

المصادر

١ ـ انظر «قصة ثورة ٢٣ يوليو» الجزء الاول ـ أحمد حمروش ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

٢ ـ الاقطاع الفكري وآثاره ـ د. عبد الحي دياب ـ دار الشعب ـ بلا تاريخ ، ويرجح أنه صدر عام ١٩٦٣ .

٣ ـ المرجع السابق .

٤ ـ المرجع السابق .

٥ ـ «في الثقافة المصرية» محمود أمين العالم ود. عبد العظيم أنيس ـ دار الفكر الجديد. ١٩٥٥ .

٦ ـ المرجع السابق .

٧ ـ المرجع السابق .

٨ ـ «الانسان . . . موقف» محمود أمين العالم. المؤسسة العربية للدراسات ١٩٧٢ ، والمقال «طه حسين مفكراً» ظهر في مجلة الهلال ١٩٦٦ .

٩ ـ اعتمدت ترجمة العروي لعبارة مينكه التي يترجمها الدكتور زريق بأنها «أعظم ثورة روحية عرفها الفكر الغربي» .

١٠ ـ «نحن والتاريخ» د. قسطنطين زريق. دار العلم للملايين ١٩٧٩ . ط. ٤ والطبعة الأولى ١٩٥٩ .

١١ ـ «في الشعر الجاهلي» طه حسين ـ مطبعة دار الكتب المصرية. ١٩٢٦ .

١٢ ـ المرجع السابق .

١٣ ـ «من بعيد» طه حسين، دار العلم للملايين، ١٩٨٥ ، ط١٠ .

١٤ ـ «مستقبل الثقافة في مصر» ـ طه حسين. مطبعة المعارف، ١٩٣٨.
١٥ ـ «طه حسين: رجل وفكر وعصر» ـ أحمد علبي ـ دار الآداب، ١٩٨٥.
١٦ ـ «الانسان.. موقف» ـ محمود أمين العالم.
١٧ ـ «هكذا تكلم طه حسين لآخر مرة» د. غالي شكري. مجلة الثقافة العربية ـ بيروت ـ تموز (يوليو)، ١٩٧٤.
١٨ ـ «مستقبل الثقافة في مصر» طه حسين.
١٩ ـ «العرب والفكر التاريخي» عبد الله العروي ـ دار الحقيقة ـ بيروت ط١. ١٩٧٣.
٢٠ ـ المرجع السابق.

القسم الأول:

طه حسين وتحرير العقل

فالخصومة في حقيقة الامر ليست بين العلم والدين، ولا بين الوثنية واليهودية والنصرانية والإسلام، ولا هي بين دين ودين، وإنما هي اعم من ذلك وايسر، هي بين السكون والحركة، هي بين الجمود والتطور، وإلا فكيف تستطيع ان تفهم ان يلقى سقراط والمسيح ومحمد عليهما السلام، اضطهاداً من نوع واحد؟ وكيف تستطيع ان تفهم ان يتشابه موقف الوثنية والمسيحية واليهودية على اختلاف الامكنة والأزمنة، واجيال الناس وطبائع جنسياتهم؟ كيف تستطيع ان تفهم تشابه هذه المواقف جميعاً، اذا لم تردها الى اصل واحد، وهو الخصومة بين القديم والجديد، او استغلال السياسة للخصومة بين القديم والجديد؟ وما الذي كان بعد ان تم النصر للاسلام في ناحية من انحاء الارض وانقسم العالم القديم بينه وبين النصرانية، فلستأثر الاسلام بالشرق واستأثرت المسيحية بالغرب.

نحب ان تفكر في الامر تفكيراً علمياً مجرداً من الهوى مبرّأ من الغرض، لايتاثر بالعصبية الجنسية ولا الدينية، فسترى ان الامر قد سار في الشرق والغرب على اسلوب واحد، فلم يكد الإسلام ينتصر ويستقر في الارض ويظفر بالسلطان السياسي ويفرغ من الحرب والفتوح حتى كره ملوكه الجديد واكثروا الحرص على القديم، واستغلوا ميل العامة الى القديم وحرصهم عليه، واتخذوا هذا الإستغلال وسيلة الى الحكم والتسلط فانكروا كل جديد وحاربوه، وعلى هذا النحو سارت المسيحية في اوروبا، وكان لاصحاب الدينين صرعى في الشرق والغرب، وكان العلم موضع الاضطهاد في هذين القطرين من الارض، ولكن هنا وقفة يجب ان نقفها لنكون منصفين، فالحق ان ليس في طبيعة الاسلام ولا في طبيعة المسيحية مايدعو إلى الاضطهاد، ولا إلى محاربة الجديد ولا إلى مناهضة حرية الراي، ولك ان تقرا القرآن، والأناجيل، وتمعن في القراءة، ولك ان تبحث وتمعن في البحث، فلن تجد نصاً او شبه نص ينكر التجديد ويدعو الى مناهضته، او ياخذ العقول بالجمود او يحظر عليها حرية الراي قليلاً

او كثيراً. ليس في الإسلام ولا في المسيحية إذن مايدعو إلى مناهضة حرية الراي، ولم يكن في الوثنية اليونانية او الرومانية مايدعو إلى مناهضة حرية الراي ايضاً. ومع ذلك فقد اثم الوثنيون واثم اليهود والنصارى والمسلمون واعتدوا جميعاً على حرية الراي اعتداء يختلف قوة وضعفاً.

اليس مصدر هذا في حقيقة الامر انما هو استغلال السياسة لعواطف السواد؟ بلى، ولولا ان السياسة تريد ان تتخذ ماتستطيع من الطرق والوسائل لتتسلط على نفوس الناس وتتملق عواطف السواد لما قتل الاثينيون سقراط ولما حاول اليهود صلب المسيح، ولما سفك الرومان دماء اليهود والنصارى ، ولما اخرجت قريش محمداً واصحابه من ديارهم، ولما عذب ابن رشد وغاليلي، ولما حرق من حرق وشرد من شرد من العلماء والمفكرين.

(...) وإذن فلابد من امرين لتكون الخصومة بين العلم والدين او بين الحرية والدين عنيفة منكرة. احدهما ان يُعنى السواد بهذه الخصومة، والثاني ان تستغل السياسة عناية السواد (...) فالعلم في نفسه لايريد ولا يستطيع الاذى، والدين في نفسه لايريد ولايستطيع الاذى، ولكن السياسة تريد وتستطيع الاذى غالباً. وهي تتخذ العلم حيناً وسيلة الى هذا الاذى وتتخذ الدين حيناً آخر وسيلة اليه. وهب السياسة لم تطع رجال الدين ولم تشتر نفوسهم وضمائرهم ولم تهييء لهم من اسباب الرغد والنعيم مايصرفهم عن الله ويجعل الدين في ايديهم سلعاً تباع او تشترى، اوهب السياسة لم تفسد نفوس العلماء وضمائرهم واخلاقهم ولم تشترهم بالمناصب واسباب السلطان ولم تمنحهم من اسباب الرغد والنعيم مايحولهم عن البحث العلمي الهادىء إلى هذه الخصومة العنيفة العقيمة، هب السياسة لم تشغل اولئك ولا هؤلاء ولم تمكن السواد من أن ينتصر لاولئك او هؤلاء فماذا تكون النتيجة؟ تكون أن يمضي رجال الدين في حياتهم الدينية ورجال العلم في حياتهم العلمية ، وان ينصرف السواد الى حياته العملية المنتجة منتفعاً بالدين فيما بينه وبين الله، منتفعاً بالعلم في تدبير شؤونه اليومية.

بين العلم والدين - من بعيد ١٩٣٥

الشيخ التقليدي والمثقف الحديث

فيصل دراج

عرف طه حسين الشيخ التقليدي وتتلمذ على يديه طويلاً ، إلى أن صاغته معرفة جديدة فأنكر الشيخ وعلمه ورأى فيه نقيضاً . لم يكن الخلاف يدور بين عمامة وطربوش ، فاختلاف اللباس لا يشعل حرباً ، بل كان يدور بين موقفين فكريين مختلفين . يعتقد الأول أن التاريخ مكتمل ومستقل عن إرادة الانسان ورغبته ، ويرى الثاني أن التاريخ إمكانية مفتوحة ، لاتكتمل إلا إن جاءها الموت .

يعتقد الشيخ أن التاريخ قد اكتمل في زمن مضى ، كان الايمان فيه كاملاً ، فيسبغ على زمن الايمان الكامل صفات المدينة الفاضلة ، بل إنه يحدد مكان وزمان المدينة ، ويحض المؤمن على الرجوع إليها ، فهي قائمة في الماضي الذهبي بقدر ما هي قائمة في قول الشيخ الداعي له . التاريخ مكتمل ، يقول الشيخ ، والنقص في الانسان الذي لا يرجع إليه ، والنقص فادح في الانسان الذي لايعترف بكمول التاريخ . يأخذ طه حسين بموقف آخر ، لايفصل بين الانسان والتاريخ . ويرى النقص فيهما معاً : يتكوّن الانسان في بحثه عن تاريخ لم يتكوّن . وفي سعيه عن مفقود يمكن البحث عنه، يرفض طه حسين فكرة المكتمل الراقد في الماضي، لأنها تقيم فاصلاً بين الانسان ومستقبله ، وتمنع عنه إمكانية الحلم والاكتشاف والمغامرة .

يدافع الشيخ عن مدينة فاضلة وجدت في الماضي ، ويدافع طه حسين عن إمكانية مدينة فاضلة أخرى ، لاتحدد بمكان وزمان وكتاب ، بل بإمكانية الانسان الباحث عنها ، فيكون البحث عن المدينة الفاضلة بحثاً عن الانسان العاقل الباحث عن المدينة الفاضلة . مدينتان فاضلتان ، الأولى قائمة وتدعو الانسان إليها ، والثانية لاوجود لها إلا في فعل

الانسـان المتـطلع إليهـا ، بل إنها مدينة لن توجد أبداً ، لأن الوجود يساوي الوصول ، والـوصول يساوي الكمال ، والانسان الحالم لا يلتقي بالكمال أبداً . تظل المدينة الفاضلة إمكـانية مجردة ، تحرض الانسان على الفعل وتؤكد ثقته في مستقبل مفتوح ، لكأن جمالية المدينة الفاضلة ليست أكثر من جمالية الانسان المتمرد على حاضر يجب استبداله . كان طه حسين مدافعاً عن مستقبل أفضل ، وعن إنسان طليق ، يستطيع الانتقال من واقع يلغي الانسان إلى واقع ينصاع إلى رغبة الانسان وعقله، والمستقبل حاضن العقل وموقع الرغبة وفضاء كل مدينة فاضلة مرغوبة .

المثقف الحديث والبحث عن المنطلق

يتمثل مشروع طه حسين في الصراع الشامل بين القديم والجديد ، أو بين التقليدي والحديث . وقد اعتمد المشروع استراتيجية بينة تبدأ بالجزء لتصل لاحقاً إلى الكل ، أو تبدأ بأساس جديد يحمل لاحقاً بناء على صورته . واعتبر المشروع أن المجتمع هو البناء ، وأن المثقف هو أساس البناء الجديد ، وأن اصلاح المجتمع يقضي باصلاح المثقف ، وبالقتال من أجل مثقف جديد .

يكون المشروع ، في هذا التصور ، صراعاً بين مثقفين متناقضين . وبما أن المشروع يبدأ بالجزء ليصل إلى ما يتجاوزه ، فإن طه حسين لم يكن يقاتل ضد المثقف التقليدي ، إلا بقدر ما كان يواجه الشروط الاجتماعية التي تنتج المثقف التقليدي وتكبح نهوض وفاعلية المثقف الجديد . إن ربط المثقف بشروطه الاجتماعية ، التي تطلقه أو تكبحه ، يضيء معنى الصراع ، فلا يكون بين مثقفين متناقضين بقدر ما يكون صراعاً بين مشروعين اجتماعيين متنـاقضـين ، يحددان للمثقف موقعـين ووظيفتـين مختلفتين . ينادي طه حسين باصلاح المجتمع ، ويرى في المثقف أداة الاصلاح ، فيكون عليه أن ينادي باصلاح أداة الاصلاح ، أي أن يقاتل من أجل مثقف من نوع جديد .

في الـركـون إلى مقـولـة المثقف واعتبارها أساساً ، يحمل مشروع حسين ما يوحي بمقولة : النخبة المثقفة ، أو النخبة العارفة ، التي تنغلق على ذاتها كفئة ذات اختصاص متميز يمنحهـا تميّزاً اجتماعياً . لكن هذا الايحاء باطل ، لأن حسين كان يرى المثقف في وظيفتـه الاصـلاحية ، إن لم يكن يفكـك مقـولـة المثقف في مدار أوسـع هو : الثقـافـة الاجتماعية . فلا يدافع عن المثقف في ذاته بل يدافع عن مثقف يرى ذاته في جمهور واسع يحسن القراءة والكتابة . وما دعوته الشهيرة إلى ديمقراطية التعليم واصلاح الجهاز التعليمي إلا مرآة للمثقف الذي كان يسعى إليه . ويمكن القول ، بدون ارتباك صغير أو كبير ، أن

طه حسين لم يكن يأخذ بمفهوم النخبة العارفة ، بل كان خصماً عنيداً له ، لأن مشروعه ، كان يطالب ؛ من الألف إلى الياء ، بما يمكن أن يدعى : مجتمعية المعرفة أو مجتمعية التعليم . وفي هذه المطالبة بنشر التعليم وتعميمه ، كان طه حسين ينكر الثنائيات التقليدية التي تقسم المجتمع إلى : متعلم / أمي ، مثقف / جاهل ، ثقافة عليا / ثقافة سفلى . . أي أنه كان يقاتل من أجل شكل من التعليم جديد ، يحقق شروط : إصلاح الوعي الاجتماعي . وبهذا المعنى ، يصبح مفهوم إصلاح التعليم نظيراً لمفهوم اصلاح الوعي الاجتماعي . لكأن مفهوم الاصلاح ، الذي أعاد صياغة المثقف وتلميذه معاً ، ينقل التلميذ الجديد إلى مستوى المثقف المطالب بالاصلاح ، بقدر ما ينقل هذا المثقف من فضاء جامعته ، أو مدرسته ، إلى الفضاء الاجتماعي ، حيث يقاتل الانسان ذو الوعي الجديد من أجل مجتمع جديد . في تأكيده دور الجهاز التعليمي ، وهو جهاز أساسي من أجهزة الدولة ، لم يكن طه حسين يأخذ بمفهوم تقني للتربية والتعليم ، قوامه معرفة القراءة والكتابة ، بل كان يستند على مفهوم سياسي لمعنى القراءة والتعليم ، لأنه كان يرى في التعليم الحديث ، وهو فعل مناقض لمفهوم التلقين التقليدي ، مدخلاً أساسياً إلى التغيير الاجتماعي . لايكون التعليم ، في هذا المنظور ، دعوة إلى فك الحروف وتركيبها واتقاناً للاملاء والاستظهار ، بل اقتراباً من الواقع وانفتاحاً على الحياة وتحرراً من كتب تصف واقعاً لم يلتق القارىء به أبداً .

ومثلما نظر طه حسين إلى المثقف الحديث في دوره الاجتماعي ، فقد نظر إلى التعليم في دوره الاجتماعي أيضاً . فكأنه لم يكن يقاتل من أجل تعليم جديد ، بقدر ما كان يكافح من أجل شكل جديد من التعليم يسمح بوعي جديد أو بثقافة جديدة ، تنقل المتعلم من وضع الامتثال والفكر المعتقل إلى وضع التمرد والفكر الفاعل . وكان صاحب «الأيام» ، في نظره هذا يقوم بفعل يندرج في استراتيجيته المطالبة بتغيير اجتماعي . فقد كان المثقف التقليدي ، والشيخ المغلق رمز له ، هو العدو الأساسي للمثقف الحديث ، الذي كان طه حسين . فلم يكن ذلك الشيخ ، يستمد سلطته من معرفته ، القليلة أو الكثيرة ، بل من جمهور واسع يقبل بهذه المعارف ويمتثل لمشيئة صاحبها . وكان الجمهور الممتثل حصناً للشيخ ومبرراً لوجوده ، يمنح حمايته للشيخ بقدر ما يقدم له الشيخ معرفة تؤمن استمرار الشيخ وامتثال الجمهور . وكان على المثقف الحديث أن يقاتل ضد الشيخ ، لكنه كان عليه ، كي لايتهاوى ويقع ، أن يقاتل من أجل الوصول إلى سند اجتماعي يسعفه في قتاله ، ويضعف المرتكزات الاجتماعية التي تنتج الشيخ ، وتعيد انتاجه محرضاً فاعلاً ضد الحديث والحداثة في أشكالها كلها . وكان اصلاح التعليم ، من حيث هو شرط وأداة لاصلاح الوعي ، هو متكأ المثقف الحديث ، الذي كانه طه حسين .

تضيء علاقة المثقف الحديث بالقوى الاجتماعية التي يسعى اليها مفهوم المثقف

الحديث وتصوره لمعنى النخبة ودلالتها . كان موقع طه حسين الاجتماعي يضعه في مقام النخبة، وكانت ممارسته تنكر مفهوم النخبة . ولأن الموقف لايتحدد بالموقع ، فقد كانت الثقافة والعمل الجامعي والعلاقات الاجتماعية تضع طه في مدار النخبة الاجتماعية ، لكن سعيه إلى ديمقراطية التعليم وكسر احتكار المعرفة وتفتح شخصية الانسان ، كان يصادر مفهوم النخبة بمفهوم آخر هو : مسؤولية المثقف الأخلاقية ـ المعنوية في شروط القهر والتجهيل . إن إقامة الاصلاح الاجتماعي على الوعي الاجتماعي المتحرّر ، والركون إلى التعليم الحديث كأداة لليقظة ، والدفاع عن حق الشعب في التعليم ، جعل ، كل ذلك ، من طه حسين مثقفاً حداثياً بامتياز . وإذا كانت العلاقات لاتعرف إلا بأضدادها ، فإن معنى المثقف الحديث لايتكشف ، ولن يتكشف ، إلا في صراعه مع المثقف التقليدي .

المثقف الحديث والمثقف التقليدي :

نعثر في كتاب «الأيام» على صور مختلفة لشيوخ مختلفين . لكن طه يوحدهم برباط السلب ، فيكون الشيخ صورة للقهر والجهل والتجهيل واقتناص حقوق الآخرين ، بعد مصادرة عقولهم أو اتلافها . في جملة الصفات التي يسبغها طه على الشيخ ، يحدد خصمه الاجتماعي بدون مواربة أو انزياح ، بل يحدد مضمون ثقافة حديثة لا تأتلف مع عالم القرية الضيق وأساطير الشيخ القديم وسطوة الكتب المتوارثة التي لاتعترف بجديد الحياة ، والتي يتمثل دورها في تدمير كل جديد يهدد سطوة القديم والشيخ الذي يمثله .

نقرأ في كتاب «الأيام» عن شيخ صعيدي : ***«غليظ الطبع ، يقرأ في عنف ، ويسأل الطلاب ويرد عليهم في عنف . وكان سريع الغضب ، لايكاد يسأل حتى يشتم ، فإن ألح عليه السائل لم يعفه من لكمة إن كان قريبا ، ومن رمية بحذائه إن كان مجلسه منه بعيدا . وكان الشيخ غليظاً كصوته ، جافياً كثيابه . . . »***[1] . ونقرأ عن شيخ يقول : ***« ومن كان منكم حريصاً على ألا تبطل صلاته فليتبعني »***[2] ، وعن ثالث ***« يذهب الناس في إكباره وإجلاله إلى حد يشبه التقديس »***[3] ، وعن رابع : ***« كان في أول أمره حماراً ينقل للناس بضائعهم وأمتعتهم . ثم أصبح تاجراً ، واقتصرت حمره على نقل تجارته ، والذي كان الناس مجمعين على انه يأكل أموال اليتامى ، وأثرى على حساب الضعفاء »***[4] . ونقرأ أيضاً عن شيخ كان يقول : ***« مما أمنَّ الله علي به أني أستطيع أن أتكلم ساعتين فلا يفهم أحد عني شيئاً ولا أفهم أنا عن نفسي شيئاً »***[5] ويمكن للقارىء أن يجد صوراً كثيرة أخرى ، مهما امتدت أو اختزلت ، ترسم شيخا يرفضه طه حسين ويختلف عنه ومعه .

وفي رفضه للشيخ ، لم يكن طه حسين يحارب الدين ، بل شرطاً اجتماعياً قاصراً ، بالمعنى التاريخي ، يرى في الشيخ ، وبسبب قصوره ، مثقفا له . بل إنه لم يكن يحارب الشيخ بقدر ما كان يحارب الزمن التاريخي الذي أنتجه . وكان في حربه المزدوجة ، أو

المتعـددة ، يقـدم صورة لمثقف حديث يقـاتل من أجل زمن اجتماعي ينفتح على الحداثة الكونية . كان يقدم صورة المثقف الذي تشكل في المدينة ، وحصل على تعليمه في الغرب ، وانفتح على العالم والثقافة العالمية ، فلم يعد يستطيع التعايش مع شيخ تعلم في الريف ، أو في المدن الصغيرة ، أو تعلم في المدارس الدينية في الريف وفي المدن الصغيرة ، إن لم ينل تعليمه في زاوية مسجد ، يختصر شؤون الدنيا في أمور الروح ، ويختزل المعرفة إلى الحفاظ على اللغة التقليدية .

لقـد جسّـد طه حسـين صورة المثقف الـبرجـوازي المستنير ، الذي حاز على ثقافة برجوازية من مجتمع آخر ، وعاد إلى بلده ليقاتل من أجل مجتمع حديث ، يقبل بمجتمعية الثقافة ، ويدرك دور المعرفة في تحويل علاقات المجتمع كلها ، فلا تكون المعرفة أمراً مقصوراً على تطهير الروح بل أداة عملية تهدم المجتمع وتبنيه من جديد ، يقول طه : « ***ليست حياة الأمم والأفـراد عقـلاً خالصـاً ولا معـرفـة خالصة ، وإنما هذه حياة الملائكة والقديسين والصـديقـين والذين يتأثرونهم من الفلاسفة . إنما حياة الأمم والأفراد علم ينتج العمل ومعـرفة تمكن من الاضطراب في الأرض والسيطرة على عناصر الطبيعة والتغلب على ما يعـترضنـا من العقبات*** »[٦] . يدعو هذا القول إلى مجتمعية المعرفة ، ويؤكد عنصر المعرفة العمـلي ، بل يؤسس لمفهـوم الثقـافـة الوطنية ، بالمعنى الحديث ، لأنه لايبدأ بالأفراد أو الطوائف أو الأحزاب ، بل بالمعرفة الضرورية لتطوير المجتمع ، من حيث هو كلٌ عضوي مترابط .

وفي مقابل طه حسين، نجد الشيخ الذي يقول : « ومن كان منكم حريصاً على ألا تبطل صلاته فليتبعني » . يقوم موقف الأول على مرجع واسع وديناميٍ ويتجاوز الأفراد ، بينما يختصر الثاني المراجع كلها في ذاته ، فيكون فرداً ـ حقيقة ، أو فرداً حاملاً للحقيقة ، ومن يحمل الحقيقة يسيطر على من يفتقدها . يصدر الخلط بين الفرد والحقيقة عن مكانة الشيخ في المجتمع التقليدي ، أو عن صورة الشيخ التقليدي في الأماكن والعقول المغلقة ، إذ تبدو المعـرفة سلطة بقدر ما تبدو السلطة ضامناً للمعرفة ، فيكون الفرد المتسلط مرجع المعرفة وضامنها . ولهذا لايكون الشيخ شيخاً ، بالمعنى التقليدي ، الا إذا دمج المعرفة بالدين ، أو قام بتـوحيد الوظيفة الدينية والوظيفة الثقافية. يحدد هذا الوضع فرادة الشيخ ، ويرسم حدود علاقتـه بذاتـه وبغـيره ، فهو الذي يقرر وضع الدين في المجتمع ، وصورة المرشد والتلميذ ، إذ يكون الدين علماً للعلوم والشيخ مرجعاً في العلوم كلها . وهذا ما يدفع الشيخ التقليدي إلى النفـور من العلم الحديث والمدرسة الحديثة نفور عرّافة الريف من الطبيب الحديث ، بل يكون الشيخ خصماً للاختصاص العلمي ، الذي يميز المثقف الحديث ، وخصماً لكل من ينادي بالاستقلال الذاتي للمعرفة .

وفي حدود الاختصاص العلمي والاستقلال الذاتي للمعرفة ، يبدو الشيخ التقليدي ، منطقياً ، علاقة من الماضي ، أو علاقة في الماضي ، تستمر في الحاضر ، لأن المجتمع الحديث يجعل من المثقف المختص جزءاً من حداثته ، بل إنه لم يصبح حديثاً الا بسبب أخذه بمقولة الاختصاص واختصاص الاختصاص ، واعتباره الدين ، كما الايمان ، مسألة ذاتية . وإذا كانت الحداثة قد حوّلت العلم ، باستمرار ، إلى قوة منتجة تعيد صياغة البنية الاجتماعية ، فإن تقليدية الشيخ المتوارث لاتستقيم الا إن قام بفصل بين خطابه المجرد والشخص الواقعي ، أو إن قام بفصل بين خطابه والسياق التاريخي ، لأنه يدور بشكل مجرد حول «النفس البشرية المجردة» التي لاتتأثر بحركة المجتمع وتحولاته .

يقول طه حسين : *«فالحاجة العملية اليومية والضرورات العادية الماسة والمنافع القريبة العاجلة هي التي دعت إلى انشاء التعليم الحديث في مصر قبل الاحتلال»*[٧] . يتحدد دور التعليم ، في المنظور الحديث ، بإقامة علاقة صحيحة بين أسئلة الواقع المشخص والاجابات الموائمة لها ، أي يتغذى العقل الحديث بقراءة نص واسع ومتجدد هو الواقع اليومي ، في حين يتغذى الشيخ بتأويله الذاتي للنص الذي يختاره ، فيكون النص في تأويله مرآة لوظيفة الشيخ ، بقدر ما يبدو الشيخ مرآة للنص الذي أوّله . يعطي هذا الفعل الشيخ سلطة على صورته ، إن لم يجعل منهجه ، وفي شروط معينة ، منهجاً سلطوياً بامتياز ، لايتعامل بمعيار الصحيح والخطأ . بل بمعيار الحق والضلال . بهذا المعنى يمارس الشيخ اختصاصه المتميز ، الذي لايتكتشف كاختصاص في اللغة والدين والموعظة ، بل كاختصاص أيديولوجي ـ سلطوي ، حدوده السيطرة والاخضاع . لايتحدد الشيخ التقليدي باختصاصه المعرفي ، بل باختصاصه السلطوي أولاً . اختصاص يتجاوز كل اختصاص آخر ، لأن دوره مراقبة وتقويم وتقدير كل اختصاص . لقد تكون المثقف الحديث في سيرورة تقسيم العمل ، بين عمل يدوي وعمل ذهني ، فكان المهندس والعالم والطبيب ، وكان استاذ الجامعة والصحفي والروائي والمسرحي والناقد . . . أما الشيخ فيتعين باختصاص يقفز فوق أي اختصاص ، لأن سلطته الأيديولوجية تبيح له أن يتدخل في عمل الأديب والفنان والفيلسوف والطبيب أيضاً .

إن تحرير المعرفة من السلطة الدينية جعل طه حسين يفصل بين الدين والمعرفة ، ويطلب من الباحث العلمي أن ينسى «عواطفه القومية والدينية وكل مايتصل بها» . ولم يكن في هذا يهاجم الدين ، بل يدافع عن موضوعية المعرفة ، أو لنقل : ليس رفض السلطة الدينية هو الذي أفضى بطه حسين إلى تمجيد المعرفة العقلية بل إن ادراكه لمعنى المعرفة الحديثة هو الذي دفعه إلى رفض السلطة الدينية ، أي أن طه حسين لايرتسم بين حدي الايمان والالحاد ، بل بين حدي العقلانية واللاعقلانية ، وفي هذا الموقف كان طه حسين

يتابع نهجاً فكرياً ، بدأ منذ منتصف القرن الماضي ، لكنه كان يدفع بهذا النهج إلى أكثر حدوده حسماً ووضوحاً ، حتى وصل إلى موقف يتجاوز ما عداه .

مثل الشيخ التقليدي صورة المثقف المتوارثة منذ قرون عدة ، أو صورة العالم كما يقال ، وجاءت في النصف الثاني من القرن الماضي ، شروط جديدة ، لم تنه دور الشيخ وصورته ، لكنها سمحت ببروز مثقف جديد ، يتحدث بمفردات : الدولة ، المجتمع ، الأمة ، الاصلاح ، الشرق والغرب، أي بمفردات تتجاوز الأطر المغلقة التي تتسم بالثبات . كان الشيخ يمارس دوره المتعدد الوظيفة بشكل يؤمّن الثبات الاجتماعي ويحدده ، فهو المعلم والقاضي والموجه الديني والسياسي وخطيب يوم الجمعة والمتحدث في لحظات الزواج والموت والميلاد[8] . وجاء مثقف جديد ليتأمل وضع المجتمع كله ، ولايضيع في الشؤون الصغيرة ، ويتحدث عن الحرية والاستبداد والانحطاط والتقدم . . .

وبدون الدخول في إشكالية عصر النهضة ، فقد بدأ المثقف الجديد مبهوراً بالعلم ، وبالعلم الوحيد الموجود ، الذي هو العلم الأوروبي ، بدون أن يدرك ، تماماً ، الأسباب التي انتجت الثورة العلمية الحديثة ، فأقام العلم ، وبسبب شروطه الاجتماعية ـ التاريخية ، إلى جانب الدين ، ناسياً أن تقدم المعرفة الأوروبية أنتجته شروط جعلت من الدين أمراً هامشياً . يقول الطهطاوي : ***« إن المعرفة الأوروبية التي يظهر أنها أجنبية هي علوم اسلامية»***[9] . ويكتب محمد عبده عن : « الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية » . وعلى الرغم من التناقض الداخلي الذي يحكم ثنائية العلم والدين ، فإن روح العصر قدمت منظوراً جديداً للدين ، فبدا الحديث عنه حديثاً عن المدنية والحياة المتحضرة ومحاربة الانحطاط في أشكالها ، حتى قال محمد عبده : «ليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر» ولعل هذا القول كان قد وصل ذروته حين تحدث الأفغاني عن تاج بلا رأس أو رأس بلا تاج .

تشكل المثقف الحديث ، الذي كانه طه حسين ، في سياق العلمانية وتطورها ، أو في شكل من العلمانية فرضه الوضع العربي ـ الاسلامي . وإذا كان المثقف الحديث يعيش زمانه ، فإن علمانية ، أي عقلانية طه كانت ، في معنى من معانيها، وثيقة الصلة بالاشكالية العلمانية / العقلانية ، التي كانت في زمانه . فمثلما حاول علي عبد الرازق أن يفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ، حاول طه حسين أن يفصل بين العلم والدين . يقول علي عبد الرازق : ***« لاشيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكوماتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»***[10] . يسعى هذا القول إلى إبعاد علماء الدين عن

المجال السياسي ويمنع عنهم صفة «أهل الحل والعقد» . أما طه فحاول إبعاد علماء الدين عن شؤون النقد والتاريخ الأدبيين ، وهذا ما فعله في كتابه : ***«في الأدب الجاهلي»*** .

يقول طه حسين في كتاب : ***« مستقبل الثقافة في مصر » علينا أن نأخذ بـ « طريق واضحة بينة ، واضحة مستقيمة ، ليس فيها عوج ولا التواء . . هي واحدة . . ليس لها تعدد وهي تسير سيرة الأوروبيين وتسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ، ولنكون شركاء في هذه الحضارة »***(١) . وقد لايبدو هذا القول غريباً عن أقوال الطهطاوي ومحمد عبده المنادية بإصلاح يضع المجتمع المسلم إلى جانب غيره من المجتمعات المعاصرة والمتحضرة ، وينافسه ويباريه ، لكن طه الذي رأى أن التغيير والتجدد ملازمان للعلم وأن الثبات والاستقرار ملازمان للدين ، يأخذ بالأقوال السابقة ليقطع معها . فهو لم يكن معنياً بتجديد الدين لأنه كان يرى أن الدين غير قابل للتجديد .

في موقفه من الدين، يقطع طه حسين مع كل شيخ تقليدي ومع كل شيخ حديث . وإذا كان قد تشكل فكرياً وأنتج فكره في سياق العلمانية / العقلانية ، فإنه دفع بمواقفه بعيداً في اتجاه علمانية صارمة وعقلانية متسقة . فقد كانت علمانية زمانه ، وباستثناءات قليلة (لطفي السيد مثلاً) علمانية ملتبسة ، ملغومة بتناقض لاحلّ له ، إن وجد شروطاً محددة ، برهن عن علمانية متخيّلة وغير قادرة على الحياة . لقد قامت تلك العقلانية / العلمانية (الطهطاوي ، الأفغاني ، محمد عبده) على حل توفيقي ، يتعايش فيه العلم والدين ، بل يكون الدين فيه ضامناً للحقيقة والتعايش ، أي أن تلك العلمانية كانت تتكون من عنصرين لامتجانسين ، فيكون تطورها هو تطور تناقضاتها ، إذ لايمكن أن يكون العلم لحظة داخلية في الوعي الديني ، كما لايمكن للدين أن يكون لحظة في الوعي العلمي . لم يكن دعاة الاصلاح والتنوير ، في شكلهم المسيطر ، قادرين على إقامة علاقة صحيحة بين منهج النظر إلى العالم وموقع العلم والعلمانية فيه ، فبدت العلمانية كما لو كانت دعوة مجردة إلى الأخذ بالعلم والتقنية الحديثة ، دون إخضاع منهج النظر إلى النقد الضروري . لم يستطع هؤلاء الدعاة رؤية المجتمع في علاقاته كلها ، فلم يأخذوا بمنظور تاريخي شامل ، إنما اكتفوا ، وعن غير قصد ربما ، برؤية تقنية مبسطة ، تجمع بين العلم والايمان .

وإذا كانت مساهمات دعاة الاصلاح مهمة وجزئية في إطارها الزمني الضيق ، فإن التاريخ الواسع التي تلاها، أعاد تقويمها من جديد ، لتستظهر كوهم ايديولوجي مضاعف ، وَهمْ في الاعتقاد بأن الدين يجدد ذاته ، ووهم في الاعتقاد بأن العلم المجرد قادر على الفعل ، بل يمكن القول : إن هؤلاء الدعاة ، رغم مقاصدهم النبيلة ومواقفهم الشجاعة ، كانوا يمارسون منطقاً مقلوباً ، حين ظنوا أن تثوير الدين يفضي إلى تثوير المجتمع ، مع أن الأمر هو نقيض ذلك ، فتثوير المجتمع هو الذي يقوم بتحديد وضع الدين

ووظيفته .

وانطلاقاً من ذلك ، واتكاء على مجمل ما كتبه طه حسين ، وفي مقاله «العلم والدين» الوارد في كتابه «من بعيد» خاصة ، يبدو طه حسين مثقفاً جديداً إلى حدود الغربة ، إن لم يبد حالة لايكررها التاريخ كثيراً . مثقف لانسق له لأنه غريب عن الشيخ التقليدي ومختلف عن داعي الاصلاح الجديد ، أي عن الشيخ الجديد . يستمد الشيخ التقليدي قوته ومبرر وجوده من عمق تاريخي بعيد ، من ثقافة تدور حول ذاتها وتوازي التاريخ ولا تلتقي به . ويستمد الاصلاحي الجديد شرعيته من ركونه إلى الدين وتحصنه وراءه . بينما يبدو طه حسين عارياً أو شبه عار . لأنه يبدأ بجديد ضعيف الجذور ، وهذا ما جعل من المكر صفة مستمرة في السياسة الثقافية التي أخذ بها طه حسين .

لقد سمح السياق التاريخي الذي انطلقت فيه العلمانية إلى تعايش مستحيل بين العقل والدين داخل العقلانية ذاتها ، وجاءت التطورات الاجتماعية اللاحقة ، التي نعيشها اليوم ، لتكشف عن هشاشة العلمانية الملتبسة ، إذ تابع الشيخ التقليدي مساره ، بل زاد قوة ، واضعاً طه حسين ومحمد عبده في جعبة واحدة . إن الشيخ الذي قاتله طه حسين لايزال قائماً ، ولن يتكون المثقف الحديث الا في استكمال معركة طه حسين ، التي تفرق بين منطق العقل ومنطق الخرافة .

الشيخ والمثقف الحديث ـ اختلاف المنهج :

يبدأ الشيخ بنص أول مقدس ، تضعه قدسيته فوق الزمان والمكان ، فيكون النص صالحاً لزمانه ولجميع الأزمنة اللاحقة . يفرض المقدس على من يتعامل معه مرتبية صارمة أساسها الخضوع اللامشروط الصادر عن الفرق بين طرفين لامتجانسين . إن اختلاف المرتبة يجعل الشيخ يستظهر النص المقدس إلى ما لانهاية ، فيكون العلم هو استظهار النص وفض ألغازه المستترة . أما المثقف المدني فيطرق باباً آخر ، فلا يسائل النص الأول بقدر ما يسأل عن التاريخ الذي أنتجه ، وعن التاريخ اللاحق الذي يفرض قراءة جديدة للنص الأول . يكون النص ، في الحالة الأولى ، مرجعاً واحداً ووحيداً ، لامعنى للتاريخ الا به ، ولا دلالة للعقل خارجاً عنه ، فليس التاريخ الا القراءة المتتابعة التي يقوم بها عقل متماثل للنص الأول . وفي الحالة الثانية ، يكون العقل مرجعاً أساسياً ، ويقرأ النص الأول وفقاً لقوانين التجربة العقلية المتراكمة في التاريخ ، أي أنه لايقرأ النص الأول بل يقرأ وضعه في تاريخ انتاج المعرفة العقلية . لايبدأ المثقف الحديث بالنص ، إنما يبدأ بالعقل الذي يقرأ النصوص كلها ويظل طليقاً .

يقول سيد قطب : « ***فنحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو أظلم ، كل ما حولنا جاهلية ، تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم وآدابهم ، شرائعهم وقوانينهم . .*** »[12] . تحيل كلمة جاهلية إلى الاسلام مثلما تحيل كلمة الجاهلية الجديدة إلى الاسلام الأول ، الأمر الذي يأمر بالغاء الحاضر ، فكراً وثقافة وقانوناً وفنوناً وآداباً ، والعودة إلى زمان ثابت وسرمدي هو زمن الاسلام الأول ، والاكتفاء بما كان فيه .

يقول طه حسين في كلمته التي قدم بها كتاب «بول هازار» : « ***أزمة الضمير الأوربي*** » : «***ولكن العقل ماض في طريقه إلى البحث والدرس والاستقصاء والابتكار . وإذا مضى العقل في هذا الطريق ، فلا سبيل إلى أن يقف ، ولا إلى أن يجد سلطانه على الحياة مهما تختلف فروعها ، وما هي إلا أن يأخذ المثقفون في عرض القيم المقررة للبحث والنقد ، كما عرضت للبحث والنقد في أوائل عصر النهضة***»[13] . ومع أن طه يقدم كتاباً لغيره ، فإن تقديمه يتحدث عن فكره لا عن فكر غيره ، خاصة أن التقديم يبدأ بتعاطف حار وسافر : «***هذا كتاب علم وتعليم***»

نقرأ في قول قطب وقول طه المسافة القائمة بين المنهج العقلاني والمنهج الايماني . تكون المعرفة في المنهج الأول درباً إلى إيمان نسبي ينكر ذاته لاحقاً ، ان دعته المعرفة إلى ذلك ، ويكون الايمان في المنهج الثاني الدرب الوحيد إلى المعرفة الوحيدة ، التي تحتفظ بصورتها الأولى أبداً ، لأن الايمان المنغلق لايخضع إلى أسئلة الأيام ، فهو فوق الأيام ، والأيام مبرر لوجوده ، إن لم يكن وجوده مبرراً لوجود الأيام .

لامكان للتاريخ في المنهج الايماني ، فالمكان كله لزمنين متلازمين ، هما : زمن الطهر وزمن الفساد . والزمن الأول ، كما الزمن الثاني ، لايتحدد الا ببداية أولى ، هي لحظة انتصار الايمان على الشرك . والايمان الحقيقي هو التعلق بلحظة الايمان الأولى في فكرها وتصوراتها وثقافتها ولغتها ، والشرك الحقيقي هو طرح أسئلة جديدة ، أو الأخذ بأفكار ولغة وفنون لم تعرفها لحظة الايمان الأولى . في الغاء التاريخ يتم الغاء تاريخ المعرفة ، بل يتم الغاء كل أجناس المعرفة المستحدثة ، لأن هذه الأجناس ضرب من الكفر والالحاد .

يتجلى العلم في المنهج الايماني في الايمان واتقان الايمان . يتبادل العلم والايمان مواقعهما ، فيكون الايمان علماً بقدر ما يكون العلم ايماناً . وموقع الايمان هو الصدر ، وما خارج الصدر كفر وزندقة . ولهذا يكون العقل الماضي في طريقه «إلى البحث والدرس والاستقصاء والابتكار» ـ كما يقول طه حسين ـ عقلاً زنديقاً ، لأن هذا العقل لا يبدأ بالجاهز ، الثابت ، والمستقر ، بل بشيء لم يتم التعرف عليه بعد . ان اطلاق صفة الزندقة على الفكر الباحث عن شيء لم يتعرف عليه بعد ، هو الذي يجعل البعض يرمي بصفة الكفر

على الرواية والمسرحية والشعر الحديث ، وعلى كل شكل من الكتابة لم يعرفه الزمن القديم . وحين يكتب مصطفى صادق الرافعي في « *تحت راية القرآن* » : « *فلما تعطل الزمن وأصبح الأدب صحفياً* »[١٤] . فإنه لايرى اللغة الصحفية كظاهرة أنتجتها التحولات الاجتماعية ، بل كعرض مرضي أنتجه فساد الزمان ، فالخروج على الأصل لا يقرأ في مسار التاريخ بل كصورة لانحطاط التاريخ ومرضه . ولهذا يبدو النص الجديد جاهلياً .

يكتب الرافعي ، العدو الحازم لطه حسين ، فيقول : « *واللغة بعد محفوظة سليمة ، وإليها المرجع كله والعمل كله وهي الأمر كله* »[١٥] . اللغة محفوظة وسليمة ، وسلامتها في الحفاظ على شكلها الأول . بل إن اللغة العربية تحافظ على ذاتها لأنها لغة مقدسة ، والمقدس ثابت بسبب تعريفه . ولما كان شكل الفكر هو شكل اللغة ، فإن الدعوة إلى فكر جديد تكون امتهاناً للمقدس ، كما أن المطالبة باصلاح اللغة أو تجديدها دعوة إلى الكفر يقول الرافعي : « *المذهب الجديد فساد اجتماعي ولا يدري أهله أنهم يضربون به الذل على الأمة* »[١٦] . وطه حسين يدعو إلى إصلاح اللغة في دعوته إلى اصلاح الفكر ، أي أن طه داعية إلى الكفر لا أكثر ولا أقل . يعتبر المنهج الايماني الفكر في شؤونه كلها شأناً دينياً ، فرجل الدين هو رجل العلم ، والعلم لايكون علماً إلا إذا خضع للدين ، فإن ظهر من يفصل العلم عن الدين ، كما فعل طه حسين في « *في الأدب الجاهلي* » . نعته رجل الدين بالالحاد .

في قسمة الفكر إلى مؤمن وملحد ، تصبح الظواهر كلها ظواهر دينية ، بعضها يمتثل إلى الدين ، وبعضها يتمرد عليه ، أي ينتمي إلى دين مختلف ، فالالحاد شكل معين من الدين ، أو دين محدد يناهض ديناً آخر . يكتب الرافعي : « *على أني رأيت لأصحاب المذهب الجديد أصلاً في تاريخ الأدب العربي ، وكانت جذوره ممن انتحلوا الاسلام وهم يدينون بغيره* »[١٧] . الجديد ، إذن ، مؤامرة يطلقها من لادين له على الدين الاسلامي ، ودور أنور الجندي في كتابه «*طه حسين في ميزان الاسلام*» ، أن يحدد بشكل دقيق دين طه حسين الذي يحرضه على التآمر ، فهو يكتب : « قالت مجلة النهضة الفكرية إن الدكتور طه تعمد في احدى كنائس فرنسا وانسلخ عن الاسلام من سنين في سبيل شهوة ذاتية»[١٨] . الرجل إذن ، مسيحي ، ومسيحيته أساس البلاء فيه ، أي أن تجديد الفكر ممارسة طائفية تقوم به طائفة محددة لتقويض أركان عقيدة طائفة أخرى . هذا الفكر المغلق هو الذي يدفع ببعض المتاجرين بالدين إلى اعتبار كتّاب الحداثة كعملاء للفكر المسيحي واليهودي والماركسي ، على اعتبار أن المنظور الديني المغلق يرى في الماركسية ديناً ، وفي الماركسيين طائفة بين الطوائف القائمة .

اعتماداً على ماسبق ، فإن رجل الدين المغلق لايلقي بتهمة الكفر على المثقف الحديث

بسبب اجتهاد محدد ، بل بسبب التناقض الشامل القائم بين منظوريهما إلى العالم . فالمنظور الايماني يتسم بمعيارية مطلقة ، ترى الحقيقة في النص ، أو في شارح النص ، أو في الجماعة التي تدين بالولاء إلى النص ، فتكون المعيارية نفياً شاملاً للموضوعية ، ولكل منظور يأخذ بمفهوم الموضوعية . والموضوعية ، بالمعنى النسبي ، هي المرجع الأساسي للمثقف الحديث .

يقول طه حسين : ***«من ذكر الحياة والنمو فقد ذكر التطور ، ومن ذكر التطور وآمن به ، فهو من أنصار المذهب الجديد ، رضي ذلك أو أنكره»***[19] . يؤكد هذا القول، الحياة والتطور والنمو، قبل أن يؤكد المذهب الجديد . فالنظر إلى سيرورة الحياة ورصد ما يتجدد وما يتقادم هو الذي ينتج المذهب الجديد ، أو بشكل أدق هو الذي ينتج شكلاً من الفكر يتعامل مع مفاهيم : الموضوعية ، كونية المعرفة ، السببية ، نسبية المعرفة ، تعددية العقل ، التناقض كظاهرة موضوعية . . . وهذه المفاهيم لا مكان لها في فكر الشيخ ، الذي يضع أسئلة الحياة جانباً ، ليدور إلى مالانهاية أمام نص أول .

وإذا كانت العلاقات الاجتماعية لاتوجد فرادى ، بل مترابطة ومتصارعة ، فإن المثقف الحديث لايوازي الشيخ بل يتقاطع معه ، أي يدخل معه في صراع حول معنى المعرفة ومسارها ، ومفهوم الأصل ومعنى الأصول هو بداية الصراع ومحكه ومحدد تطوره . يقول طه حسين حين يرفض اسلوب الرافعي : ***«إن هذا الاسلوب الذي ربما راق أهل القرن الخامس والسادس للهجرة ، لا يستطيع أن يروقنا في هذا العصر الحديث الذي تغير فيه الذوق الأدبي ، ولاسيما في مصر ، تغيراً شديداً»***[20] . إن طرح السؤال من وجهة نظر الحاضر يجعل «الأصل» كله موضوعاً للمساءلة . وتتضمن المساءلة هذه ، بالضرورة ، قلقاً واضطراباً ، بل اغتراب السائل عن «الأصل» الذي يلاحقه ويسيطر عليه ولايرضيه .

يقال : يبدأ سقوط الملوك حين يبدأ الانسان يسأل : من أين جاء الملوك ؟ . وحين يبدأ المثقف الحديث يسأل : لماذا استمرت «الأصول» واستمر الشيخ المدافع عنها ، فإنه يشرع بالخطوة الأولى التي تسقط الشيخ وتعيد معنى «الأصول» . يعبر هذا السؤال عن وعي الانسان بفرديته . أو عن استعادته لفردية مفقودة : أنا أفكر فأنا موجود ، فتكون مساءلة «الأصل» إعادة اعتبار لعقل معتقل ، وإعادة شرح لفضاء زمني جعل العقل معتقلاً . وهكذا يصدر عن مساءلة «الأصل» معنى التاريخ ، ويتراجع التأويل اللاهوتي للعالم ليفسح المجال لعلم جديد هو : علم التاريخ . لايولد علم التاريخ ، في شروط محددة ، عن تطور مجرد للمعرفة ، بل عن صراع العقل ضد مؤسسة تلغي معنى التاريخ . ولعل هذا ما يجعل ميزان القوى المعرفي لاينفصل ، وفي شروط محددة ، عن ميزان القوى السياسي .

يركن المنهج الايماني إلى سبب واحد ووحيد وثابت ، يلغي العقل في الغائه الشامل

لمعنى السببية الموضوعية . أما المنهج العقلاني ، الذي تكون في الصراع ضد المنهج الأول ، وبسبب هذا الصراع ، فإنه لايرى الظواهر الا إن رأى اسبابها ، يبدأ باكتشاف التاريخ حين يكتشف الأسباب التي أدت إلى استمرار «الأصول» وتقديسها . وفي بحثه عن الأسباب يدرس تكون المؤسسات والمعتقدات والقيم والأجهزة التي ساهمت في استمرار «الأصول» .
بمعنى آخر : لاتفضي مساءلة «الأصل» إلى اكتشاف علم التاريخ الا بقدر ما يفضي علم التاريخ إلى تأسيس جملة من العلوم الجديدة : علم الاجتماع ، علم الاقتصاد ، علم السياسة ، علم الأدب . . . وهذه العلوم لاتتكون ولا تتأسس ، إلا بسبب فصل العلم عن الدين ، وحرمان رجل الدين من صفة العالم الشامل أو الشمولي ، ومنع رجل الدين عن تقديم «فتوى» في أمور معرفية ، لاعلاقة له بها . إن هذه الأسباب هي التي تجعل رجل الدين المغلق ، أو الشيخ التقليدي ، لايدافع عن الأصول بقدر ما يدافع عن سلطته الذاتية التي تستمد شرعيتها من تأويل معين لـ «الأصول» وهذا الأمر يحمله على رفض كل جديد يهدد سلطته ، ويدفعه إلى التبشير بإيمانية مغلقة ، لامكان للعقل فيها ، لأن المكان كله للعقل السلبي ، الممتثل ، المستقيل ، الذي لايختلف مع غيره ولايقبل بالاختلاف ، ويعتبر تعددية العقل خطراً وكفراً . فالعقل المستقيل هو الشرط الأساسي لاستمرار الشيخ التقليدي ، الذي ينتج استمراره في دعوته إلى استمرار «الأصول» ، أي في دعوته إلى استمرار عالم ذهني وسكوني ومغلق ، يرفض العوالم الأخرى ويعتبرها نقيضاً . تصدر عن هذا التصور النزعات اللاعقلانية في كل أشكالها القائمة والممكنة والمحتملة ، ويصدر أيضاً رفض الثقافة الانسانية ومفهوم القانون العلمي و إمكانية الحوار بين المقاربات المختلفة .

في دائرة المنهج الايماني لايكون لطه حسين موطىء قدم ، فإن فعل احترق من القدم إلى الرأس . يقول طه في «حديث الأربعاء» ***« فليست أوروبا وأمريكا من السوء بحيث يظن (يقصد بذلك الرافعي) ، ولو بلغتا من السوء هذا الحد ، لما كان لهما التفوق على غيرهما من بلاد الله . ثم إن اختلاف المذاهب وتنوعها في أوروبا وأمريكا ليس شيئاً جديداً ، وإنما هو شيء عرفه الانسان منذ تحضر ، ومنذ فكر . ويسوؤنا أن نقول إن الانسان قد عرف الديانات منذ تحضر ، ومنذ فكر أيضاً ، فما استطاعت الديانات أن تقضي على اختلاف المذاهب ، ولا استطاع اختلاف المذاهب أن يقضي على الديانات ، وانما الانسان انسان ، فيه الخير وفيه الشر ، فيه الايمان وفيه الالحاد ، فيه الفضيلة وفيه الرذيلة ، فيه الإباحة التي لاحد لها ، وفيه التحرج الشديد»***[٢١] . يكشف هذا القول عن اختلاف طه حسين عن الرافعي ، وعن كل شيخ محتمل. فقد كان يمكن للأول أن يكمل حديثه عن تناقضات الانسان ليقول: ان الانسان فيه الشك واليقين، والتمرد والامتثال، الديني والدنيوي، الموروث والراهن. الوافد والمحلي. . . ان مقولة التناقض المحادث للانسان، والتي يأخذ بها

طه حسين، هي مايرفضه الشيخ، لان هذه المقولة تشير الى حل غير موجود، وتشكك بامكانية العثور على حل نهائي يمنع الاضطراب والاختلاف. فالتناقض اعتراف بحق الانسان في البحث والتنقيب والاكتشاف واعتراف بتأبي الانسان العاقل على اليقين المطلق واللامشروط. بل إن الركون الى التناقض اعتراف بأن العالم قائم على الحركة، وأن عالماً لاتناقض فيه هو عالم ميت. ان ثنائية الشك واليقين، وهي أساس المعرفة، هي التي تجعل الأديان لا تهزم المذاهب. وتمنع المذاهب عن هزيمة الأديان. بل تجعل الدين ذاته يتوزع على مذاهب متعددة.

يلتزم المنهج العقلاني بأطروحاته، يرى الواقع في حركته، ويرى الحركة في العقل الذي تعدده الحركة وتقيم فيه الاختلاف. ويكون للأمور أكثر من وجه واحد. ويكون للوجه أكثر من معنى. واذا كان الرافعي يغرق في معيارية دينية ـ اخلاقية تخلق «الآخر» وترى فيه الرذيلة والانحلال، ان لم تر فيه نقيضاً دينياً مجرداً، فان طه حسين يرى الظواهر في تناقضاتها. أي يرى السوء مثلما يرى الاسباب الموضوعية التي جعلت من أوروبا وأمريكا تتفوقان على غيرهما من بلاد الله. وفي هذا الموقف، فان حسين لايعبر عن اعجاب مجرد بـ«الآخر» انما يسأل عن الأسباب الموضوعية التي منعت عنه التفوق. وفرضت عليه شروطاً يرفضها ويتمرد عليها. وفي انفتاحه على «الآخر» يقرأ طه الأسباب التي تجعل العلاقة بينه وبين «الآخر» علاقة تباين واختلاف. يرفض الرافعي «الآخر» الذي لايعرفه، ولا يصل إلى معرفته لأنه لايعرف ذاته.

ويتعامل طه حسين مع «الآخر» الذي يعرفه لأنه يعرف ذاته. يتكشف في هذا الاختلاف الفرق بين المرجع الايماني والمرجع العقلاني. يشد المنهج الايماني الانسان الى مرجع فقير يزيده فقراً وهزيمة، ويرفض المنهج العقلاني أحادية المرجع ويدفع بالعقل ليكتشف مراجعه المتعددة، واكتشاف الانسان المتجدد لمراجعه المتجددة اعتراف بقدرة الانسان على البناء والهدم والتحويل والتغيير، وخروج من عالم ضيق يقمعه الكهنة الى عالم جديد ينفتح على التجربة الانسانية الشاملة.

يمثل الموقف من اللغة اختلاف الشيخ عن المثقف الحديث. يمثل الاختلاف ويكثفه ويعطيه الوضوح. فلم تكن المعركة بين الطرفين. وفي اطار اللغة معركة دينية، بل معركة اجتماعية ذات شكل ديني، بسبب المناخ الاجتماعي ـ الايديولوجي الذي نشبت فيه. لايسعى المثقف الحديث المطالب باصلاح اللغة، الى الهجوم على الدين، بل الى ربط اللغة بالحياة، أي ربط الفكر بالحياة، لأن شكل اللغة هو شكل الفكر، فمن يأخذ بلغة قاموسية ساكنة لايستطيع متابعة ايقاع الحياة المتجدد. يقول طه حسين: ***«نعلم أن اللغة ليست من وحي السماء، وانما هي ظاهرة من ظواهر الاجتماع الانساني، لم يضعها فرد بعينه ولا جماعة بعينها. وانما اشتركت في وضعها الامة التي تتكلمها، دون أن تعلم متى وضعتها»***[٢٢] يقوم

هذا القـول بأمـرين: يسحب عن اللغة قدسية مفترضة، ويراها جزءاً من حياة تلغي في مسارها كل تقديس. ويندد بالعالم الذي يستمد امتيازه الاجتماعي من اتقان لغة قاموسية ساكنـة، والذي يرفض اصلاح اللغة، لأن الاصلاح يهدد امتيازه اللغوي ـ الاجتماعي. ويمكن القول هنا: إذا كان الشيخ، بالمعنى الحقيقي أو المجازي، يحجب وجهه الفكري بقناع لغوي، فإنه يحجب أيضاً امتيازه الاجتماعي ور اء قناع لغوي أيضاً. يدافع عن لغة جامـدة باسم الدفاع عن الدين، ويدافع عن لغة جامدة ليدافع عن وضعه الاجتماعي. ويكون في الحالين مرآة لمثقف الطقس، أو المثقف الطقوسي، الذي يرى في الثقافة امتيازاً لفئة وحكراً على جماعة، منكراً انفتاح الثقافة، كما اللغة، على الحياة والمجتمع، معيداً انتاج صورة العوام وثقافة العوام، التي هي نقيض ثقافة النخبة.

نقرأ في كتاب الرافعي: ***«لا فصاحة ولا لغة الا بالحرص على القرآن والحديث وكتب السلف وآدابهم»*، *«ان هذه العربية بنيت على أصل سحري يجعل شبابها خالداً عليها فلا تهرم ولا تموت»*، *«لقـد سألت بعضهم: ماهو هذا الجديد الذي تحامون عنه؟ قال: هو مايكتب به في الصحف. قلت: فان فيما يكتب الضعيف والساقط والمرذول»***[٢٣]. ويأخذ طه حسين بمنظور آخر، اذ يقول: ***«أما نحن فنريد أن يفهمنا الناس، كما نريد أن نفهم الناس، ولهذا نتحدث الى الناس بلغة الناس، واذا تحدثنا الى الأدباء أمثال الاستاذ تحدثنا اليهم أيضاً بلغة الناس»***، الى أن يعطي وضوحاً خالصاً في قول ***«نحن أحياء نحب الحياة ولا نحب الموت»***[٢٤].

يعـطي المنهـج العقـلاني وجوهه، بدءاً بصورة الكون وصولاً الى أحاديث الناس، ويكـون مدافعـاً عن: العقـل، الانسان، التقدم، الحداثة، العلم، حرية الفكر، تغيير المجتمـع، اصلاح اللغة، نسبية الحقيقة، مجتمعية المعرفة، كونية القانون العلمي.... ويعطي المنهج الايماني صفاته، بدءاً بصورة الكون وصولاً الى اعتقال الحياة، ويكون مقاتلاً من أجل: النخبة العارفة، تقديس التقاليد الغاء التاريخ، أولوية النص على الواقع، تثبيت العقـل، استعادة الماضي، أزلية الحقيقة، وحدانية التأويل، امتثال القارىء، استراتيجية التلقين، تسفيه العلم... وفي نهاية المطاف فان المعركة لا تدور بين مؤمن وملحد مزعومين. انما تدور بين الجهل والمعرفة.

الشيخ والمثقف: اختلاف المؤسسة: الجامع والجامعة:

حين يتمرد «الفتى» على شيخه والشيوخ يكتب: ***«مقالاً عنيفاً يهاجم فيه الأزهر كله وشيخ الأزهر خاصة، ويطالب بحرية الرأي. وماذا يمنعه من ذلك، وكانت الجريدة قد***

ظهرت وكان مديرها يدعو كل يوم الى حرية الرأي»[٢٥]. وعن طريق الجريدة ومديرها يتصل طه حسين بـ*«بيئة الطرابيش بعد أن سئم بيئة العمائم»*[٢٦] ثم يصل اليه اسم الجامعة، فيقع *«من نفسه أول الأمر موقع الغرابة الغريبة، لانه لم يسمع هذه الكلمة من قبل، ولم يعرف الا الجامع الذي كان ينفق فيه بياض النهار وشطراً من سواد الليل» «على أنه لم يلبث أن فهم كلمة الجامعة هذه فهماً مقارباً. وعرف أنها مدرسة لا كالمدارس، وأحس أن مزيتها الكبرى عنده أن الدروس التي ستلقى فيها لن تشبه دروس الازهر من قريب أو بعيد»*[٢٧].

يعقد طه حسين في كتاب «الأيام» مقارنة بين مؤسسة قديمة، لم يعد يقتنع بها، وبدايات مؤسسات وممارسات جديدة، يقترب منها ولا يعرف دلالاتها تماماً. لكأنه في قلقه الطموح كان يلامس الحد الفاصل بين زمنين تاريخيين يتصارعان بلا انتهاء، اذ يتكشف الزمن الاول في الجامع والشيخ وأحادية الرأي والبيئة المغلقة وأصحاب العمائم. بينما ينكشف الزمن الثاني على الجامعة والروح الجامعي وحرية الرأي وبيئة الطرابيش. يكتب طه عن «الجريدة التي قد ظهرت» وعن مدير الجريدة الذي يدعو الى حرية الرأي، وتكون الجريدة اشارة متعددة الدلالة الى زمن تتهاوى فيه، أو تتزعزع، البنى الاجتماعية المغلقة، تحت تأثير زمن جديد سمته الأولى الفضاء المفتوح الذي تهزم فيه المدينة القرية، وتتجاوز فيه الجريدة الطقس السياسي، وتنافس فيه الجامعة الجامع. في التحول الاجتماعي العاصف، الذي فرضه زمن كوني حطم أسوار المجتمعات المغلقة، لا تولد الجامعة من رحم الجامع ولا تكون تتويجاً طبيعياً لتطور طبيعي له، انما تأتي على فراق معه واختلاف عنه، فلا يكون وجودها الا صراعها المستمر معه، صراع لاينتهي الا بهزيمة أحد الطرفين، أو في تحول الجامعة الى جامع من شكل جديد. فالجامعة تختلف في المعنى والدلالة والوظيفة عن الجامع. انها الجديد الذي تجعله ظروف ولادته كامل الهشاشة.

قد يهزم الجامع الجامعة، فتصبح الجامعة جامعاً جديداً، لكنه من الصعب الأخذ بافتراض نقيض. يصدر لاتكافؤ القوى عن ثقل التاريخ وأشكال تحولاته، عن علاقة الزمن المحلي بالزمن الكوني، عن الفرق بين التطور الطبيعي والاجتياح الخارجي... وبسبب جملة الأسباب التي تجعل الموروث ثقيلاً ومسيطراً تبدو الجامعة مكاناً رخواً وقابلاً للاجتياح. وإذا كان ماركس يقول: «وكثيراً مايحكم الميت الحي» فإنه يمكن القول: وكثيراً مايقتات الجامع بلحم الجامعة، أي كثيراً مايرقد القديم على الجديد ويخنقه. ولفظ القديم هنا يشير الى جملة عناصر لا الى عنصر واحد. لم يكن الجامع مدرسة فقط بل مكاناً لجملة من الممارسات التي تتجاوز التعليم. ومثلما تكون الجريدة إشارة موضوعية ودلالة ايديولوجية يكون الجامع مكاناً للعبادة وموقعاً متميزاً تختلط فيه سلطة الكلمة بكلمة السلطان. ففيه *«تقام صلاة الجامعة الرسمية التي يؤمها الأمير أيام الجمع والأعياد. وتتلى من منبره المراسيم والأوامر والأحكام*

وتعقد فيه مجالس القضاء»[٢٨]

تشير كلمة جامع الى مكان يجتمع فيه المؤمنون، ويجتمع فيه المؤمن بأطياف من سبقه من المؤمنين، ويلتقي فيه السلطان بالرعية، وتتمثل فيه الارادة الالهية على الأرض، ويناجي فيه السلف الصالح الخلف الذي انبثق عنه، ويزجر فيه الماضي الحاضر ويهديه، وتجتمع فيه السلطة الإلهية بالسلطة الارضية، وتتجسد فيه وحدة المؤمنين وتضامنهم، ويتتابع فيه نسق من الكلام والموعظة. تضفي قدسية المكان عليه صفات جامعة بقدر ماتجتمع الصفات وتقع عليه فيتقدس. ان تعددية الرمز والوظيفة تجعل من الجامع ـ بالضرورة ـ مكاناً للقراءة والكتابة والوعظ والارشاد، مكاناً يعطي القراءة، كما الكتابة، صفته فتتقدس، فيكون العلم مرآة لروح الجامع، أو انعكاساً لدلالته، أي يكون علماً دينياً، أو علماً يخدم الدين ويؤيد قضاياه.

بدءاً من قدسية المكان، ومن طبيعة ووظيفة العلم الذي يدور بين جدرانه، يكون الشيخ كياناً قريباً من التقديس كياناً ـ مرتبة، أو وسيطاً بين المقدس والدنيوي، ففيه مالا يوجد في الانسان الذي يأخذ على يديه الحكمة. ان اختلاف المرتبة بين الشيخ والتلميذ يجعل الحوار بينهما مستحيلاً، لأن الحوار يستلزم انعدام المرتبة وتساوي الطبيعة. ولهذا يكون امتياز التلميذ وجوده في حضرة الشيخ، وقبول الشيخ به، كي ينتقل بعد فترة من التلقين والمعاناة الى طور الشيخ الذي يلقنه. لايدور السؤال حول كمية المعارف التي يمتلكها الشيخ، بل حول تقديس الشيخ بسبب كمية المعارف التي يمتلكها. اذ تستظهر ـ هنا ـ العلاقة بين الملكية الفردية للمعرفة والامتياز الاجتماعي، ويتضاعف الامتياز حين تأخذ الملكية طابعاً مقدساً، ويصبح الدين ضامناً لحقيقة الشيخ الذي يحتكر قول الحقيقة. لقد انتج النسق الثقافي اللاعقلاني صورة للشيخ جوهرها القداسة، وهو الأمر الذي دفع كتاب « الأيام » إلى محاربة شيخ يمارس العسف في قوله وفي كيانه، أو في قوله وفي وجوده الذي يصدر عنه القول. فلا تصدر ظلامية الشيخ التقليدي عن قوله فقط، بل عن نزوع الشيخ الى التماهي بالنص الديني الذي يقوله. يصبح الشيخ في التماهي المخلوق ضرورة متعالية وحاجة للبشر وحاملاً للحقيقة الدينية، فيكون خالقاً لذاته وخالقاً للقارىء والسامع، وبارئاً للحدود التي تفصل بينهما. وهذا مايجعل من التلقين عنصراً محاثياً للشيخ، بقدر مايجعل من الامتثال عنصراً محاثياً للتلميذ أو المريد.

تتحدّد العلاقة بين الشيخ والمريد في حقل طقسي، يستدعي التزلف والتقرب والتمييز بين الممنوع والمسموح، وتتجلى مرتبة الشيخ في الألقاب التي تسبغ عليه، وفي الأصول والقواعد المتواضَعة التي تمنحه هالة، هي جزء من وجوده وشرعيته، بدءاً بعمامته التقليدية وصولاً الى الحلة المهيبة التي يضعها السلطان على كتفيه. تستثير الهالة الألقاب، فيكون رجل

الدين: «**سيد العلماء والحكام، أوحد العلماء الاعلام، الجناب الشريف، جمال العلماء، أوحد الفضلاء، خاتمة محققي العلماء، الكيان الفاضل، ولي الأئمة . .**»[٢٩]. وليس غريباً في حال كهذه، أن تكون كلمة: «التصدير» هي الكلمة التي تصف الفعل الطقوسي للتعليم الديني التقليدي. والتصدير موضوعه «**جلوس رجل الدين بصدر المجلس، بجامع أو نحوه، ويجلس متكلم أمامه على كرسي كأنه يقرأ عليه، يفتتح بالتفسير ثم بالرقائق والوعظيات، فاذا انتهى كلامه وسكت، أخذ المتصدر في الكلام على ماهو في معنى تفسير الآية التي يقع الكلام عليها، ويستدرج من ذلك الى ماسنح منه الكلام**»[٣٠]. يقوم «المتصدر» بإلقاء دروس في شؤون الدين، ويخص من المستمعين من كان تلميذاً له، فان نجح التلميذ وحصل على «اجازة دراسية» كان عليه أن يعدد مآثر «المتصدر» وأن ينوه بفضائله، ويذكر ماقرأ من الكتب على أستاذه «**وهي الكتب التي يجيز له أن يقوم بتدريسها. وقد تكون هذه الكتب من تأليف الأستاذ الذي صدرت عنه الاجازة، وقد تكون من كتب غيره. وأحياناً تقتصر الاجازة على الاذن بالتدريس لمادة معينة، أو مذهب فقهي معين، والافتاء به**»[٣١].

يأخذ الشيخ في مفهوم «الاجازة» - والاجازة تتضمن المنع - بعداً معرفياً وبعداً قضائياً. فالشيخ يمنح المعرفة لتلميذه. ويحدد له حقل المعرفة الذي يمكنه الحديث فيه. أي أن حركة التلميذ رهينة أبداً بمشيئة سيده، فلا شرعية للعلم خارجها أو بالخروج عليها. إن المسافة القائمة بين المشيئة القادرة والامتثال الطوعي هي التي تجعل من علاقة المريد بالشيخ علاقة طقسية تتضمن التقرب والخشوع. نقرأ في «آداب العلماء والمتعلمين» عن «**آداب المتعلم مع شيخه وقدوته ومايجب عليه من عظيم حرمته**» فنجد ثلاثة عشر نوعاً من الوصايا، تعلم التلميذ حسن السلوك. منها: «**أن ينقاد لشيخه في أموره، ولا يخرج عن رأيه وتدبيره. ويتحرى رضاه فيما يعتمده. بل يكون معه كالمريض مع الطبيب الماهر. ويبالغ في حرمته ويتقرب الى الله بخدمته. ويعلم أن ذله لشيخه عز، وخضوعه فخر وتواضعه له رفعة . . . ومهما أشار عليه شيخه بطريق في التعليم فليقلده، وليدع رأيه، فخطأ مرشده أنفع له من صوابه في نفسه**» ونقرأ أيضاً على التلميذ «**أن ينظر شيخه بعين الإجلال ويعتقد فيه درجة الكمال، ويوقره ويعظمه. فان ذلك أقرب الى نفعه به، وينبغي أن لايخاطب شيخه بتاء الخطاب وكافه. ولا يناديه من بعد، بل يقول: ياسيدنا ويامولانا ونحو ذلك . . . ولا يسميه في غيبته باسمه الا مقروناً بما يشعر بتعظيمه**» وعلى التلميذ أيضاً: «**أن يصبر على جفوة تصدر من شيخه، أو سوء خلق، ويبدأ هو عند جفوة الشيخ بالاعتذار، والتوبة مما وقع والاستغفار . . .**»[٣٢].

تحيل «آداب التعليم» التلميذ الى عبد رضي يتعبد في محراب سيد لايقترف الخطأ، لأن جوهره لايحتمل الخطأ، فتصبح مسيرة التعليم باباً إلى اغتراب ساحق ومدخلاً الى عبودية

تدعي الفضيلة ودرباً يدمر الشخصية ويعتقل العقل. فكأن العلم لايصل الى التلميذ إلا إن ألغىٰ التلميذ كيانـه، وأمسى كياناً يجسد الامتثال ويمجد الخضوع. أو لكأن التلميذ لايتعلم الا إن عظم سيده وامتهن ذاته، فتكون دورة التعليم هي دورة امتهان الذات وتبديد الشخصية العاقلة. في النسق التربوي الظلامي، يتقن التلميذ علم سيده حينما يتقن دروس الذل والطاعة، أي يصبح استلاب الذات الانسانية شرطاً لاحتياز المعرفة، بقدر مايصبح فضول العقل كفراً وزندقة، بل يمكن القول: في علاقة التلميذ بالشيخ لايصدر العلم عن حديث الشيخ بقـدر مايصـدر عن مثـول التلميذ في حضرة الشيخ، لأن تقديس الاخير و«وجوده الكامل» يجعلان العلم سؤالاً نافلاً. والحديث المسموع شأناً هامشياً.

نهض مفهوم الحداثة، في شجريته المعقدة، على سؤال الانسان، بعد أن استعاد كرامة هدرتها العصور الوسطى. وغدا جذراً لكل الجذور. ومبتدأ يضبط ايقاع العلم والفلسفة والعلم السياسي. ولما كانت المدرسة مفهوماً حداثياً، فقد كان تحرير الانسان غايتها الاولى. فحررت الانسان من رجل الدين، وحررت العلم من قيود اللاهوت. أصبحت المدرسة كما الجامعة، في العصر الحديث، مكاناً يرى المعرفة في وظيفتها العملية، ويرى المعلم موظفاً بلا قداسـة. يحتـل مكاناً يحدده التقسيم الاجتماعي والتقني للعمل. كان انتصار الجامعة في التـاريخ الاوروبي، هزيمـة للعصـور الـوسطى. اذ حققت الجامعة استقلالها العلمي، وبحثت عن المعرفة، بعيداً عن سطوة اللاهوت.

وإذا كانت اشكـالية الحـداثـة العربية لا تنفصل عن إشكالية علاقة العالم العربي بالغرب، فان المدرسة كانت عنصراً أساسياً من عناصر تلك الحداثة، فقد «***اتجه محمد علي منذ أن جلس على عرش مصر الى وصل ابنائها بعلوم الغرب وثقافته. وبذل جهداً كبيراً في انشـاء المدارس وفي استقدام أساتذة الغرب للتدريس فيها***» ثم «***جاء الخديوي اسماعيل فبعث النهضة العلمية (بعد أن توقفت في عهدي عباس الأول وسعيد باشا)، وأعاد تأليف ديوان المدارس***»[٣٣]. ظهرت المدرسة كضرورة لابد منها للدولة الحديثة. فهي المكان الذي ينتـج الاختصـاص والمختصـين. بدءاً بالمـدرسة الحربية وانتهاء بمدرسة الزراعة، مروراً بمـدارس الطب والصيدلة والموسيقا وغيرها، قدّمت المدرسة الحديثة منظوراً للعلم والعالم يختلف عن منـظور «الكتـاتيب القـديمـة» التي كان تعليم اللغـة العربية وتدريس الدين اختصـاصهـا الـوحيد. ان تناقض المنظور بين المدرسة و«الكُتاب» استثار غضب ونقمة «***وعداء الفلاحين والأوساط الدينية الأزهرية***»[٣٤] لان ظهور مدرسة جديدة يخلخل نسقاً سكونياً من التربية والمربين، ويهدد السلطة الاجتماعية لاصحاب العمائم. بل إنه يهدد أيضاً المصالح الاستعمارية. ولذلك «***قامت قوات الاحتلال البريطاني برعاية «المدارس العمومية» والمقصود بها هو كتاتيب المساجد التي كانت تفسد عقول التلاميذ***»[٣٥]. ويفسد العقل حين

يختزل المربي العالم كله الى استظهار جملة من الآيات والقواعد النحوية.

«كتاتيب المساجد» نسق سكوني قديم يتعرف باللباس واللغة والمكان و المرتبية والمنهج والوظيفة. وبسبب سكونيته يكون قامعاً. لأن إلغاء جديد الأزمنة لايستوي إلا بالعنف وتدمير الذاكرة. ولهذا يكون طبيعياً أن يقاتل طه حسين ضد النسق القديم، وهو الذي عاشه وسكنه وعرف طقوسه. وأن يبحث عن نسق جديد. ويبدا طه مفتوناً بالنسق الجديد الى حدود الكَلَف. ومعجباً بالمدرسة وبمن ينشىء المدرسة: ***«فقد أنشأ الشيخ عبد العزيز جاويش مدرسة ثانوية، كما أنشأ مصطفى كامل مدرسة. وكلف الفتى أن يعلم فيها الأدب على ألا ينتظر على ذلك أجراً. فالمدرسة عمل وطني لا أجر عليه لمن يشارك فيه»***[٣٦]. وكان يرى في ذلك خروجاً ***«من بيئته تلك المغلقة الى الحياة العامة»***[٣٧]. فإن أشار الى الجامعة ـ وهي درجة من درجات المدرسة ـ تحدث عن «الهواء الطلق» وعن: ***«العلم الطلق الذي لايقيده تحرج الاساتذة الأزهريين»*** وعن العلم الجديد الذي جدد ***«علمه بالحياة وشعوره بها، وفهمه لقديمها وجديدها معاً»***[٣٨]. تأخذ الجامعة، كما المدرسة، في لغة طه حسين صفات محددة.

فهي: العمل الوطني، الحياة العامة، الهواء الطلق، العلم الطلق، العلم بالحياة، ايقاظ الشعور، تحقيق الفهم... ويمكن للباحث أن يقلب هذه الصفات، وينظر الى نقيض المدرسة فتكون الكتاتيب: بيئة مغلقة هواءاً فاسداً، فكراً ميتاً، جهلاً بالحياة، إماتة للشعور، تدميراً للفهم... أما العمل الوطني، فيبدو محاطاً بالجهل. وسذاجة العقول. ان كانت الكتاتيب، كما الشيوخ، جزءاً موضوعياً من تاريخ موضوعي، فإن سذاجة الفكر الذي تجدده الكتاتيب كما الشيوخ يجعل الأول كما الثاني، أثيراً ومكرّماً لدى من يرفض التقدم ويقدس البلادة ويسعف التجهيل. ولهذا يكون اسماعيل القباني: ***«وهو مفكر تربوي من الجيل الماضي، سلفي النزعة فيما يتصل بالمضمون، وأمريكي المنهج، معارضاً رئيسياً لأفكار وانجازات طه حسين»***[٣٩].

لا تومىء كلمة «العلم الطلق» عند طه حسين الى الجامعة، بالمعنى الفقير للكلمة، بل تشير بثبات الى حالة اجتماعية أساسها الانسان الطليق. وماكتبه في مقاله: «الروح الجامعي» يفصح بلا إبهام، عن معنى الجامعة لديه. فهو يبدأ بنقد سلطة عادات الفكر المتسلطة: «فليس من شك عندي في أن المعلمين والمتعلمين من أهل الأزهر الشريف، منذ العصور البعيدة، قد اتخذوا لأنفسهم عادات وسنناً شملتهم جميعاً. ورأوا على مضي الزمان واختلاف الظروف أن الخضوع لها والرعاية لحرماتها، أصل من أصول الأدب الازهري الذي لا تليق المخالفة عنه أو الخروج عليه»[٤٠]. يرفض طه الزمن الضيق المراوح، ليدافع عن زمن سيده الوحيد العقل الانساني الرافض لأية معيارية سواء كانت دينية أو قومية،

عرقية أو جغرافية: «فالروح الجامعي شيء مختلف أشد الاختلاف. متباين أشد التباين يختلف باختلاف الظروف والبيئات. ويختلف باختلاف الطبائع والأمزجة التي تنشأ فيها الجامعات». لكن هذا الاختلاف لايمنع «ممثلي الجامعات المختلفة من أن يفهم بعضهم بعضاً. ومن أن ينتهوا الى نتائج وقرارات»[٤١]. يؤكد طه الاختلاف في الفكر الانساني بقدر مايؤكد الوحدة، لأن اختلاف الفكر لامعنى له الا في علاقته بالوحدة. فرفض معنى الوحدة يستلزم رفض معنى الاختلاف. ويتجلى دور الجامعة في كشف سببية الاختلاف وسببية الوحدة. أي يتجلى دورها في انتاج وعي موضوعي جديد يسهم في تحويل المجتمع. الأمر الذي لايجعل من الجامعة جهازاً تقليدياً من أجهزة الدولة، بل قوة طليعية تلعب دوراً حاسماً في قيادة المجتمع.

شيء من الاحتفال الحالم يسكن سطور طه حسين، حين يتحدث عن الجامعة. فهي الوسيلة التي تنقل المجتمع من وضع الى آخر أفضل منه، إن لم تكن هي المنهج الذي إن تملكه المجتمع حقق مايريد، أو هي القوة القائدة التي ترفع راية النور على أطلال مملكة الظلام. فالجامعة هي: «بيئة للثقافة بأوسع معانيها وللحضارة بأوسع معانيها...، بيئة لايتكون فيها العالم وحده، وانما يتكون فيها الرجل المثقف المتحضر الذي لايكفيه أن يكون مثقفاً بل يعنيه أن يكون مصدراً للثقافة... وهي مستقر الثقافة العميقة العامة لابالقياس الى نفسها فحسب. بل بالقياس الى غيرها من البيئات أيضاً... ويجب أن تكون مستقر الحضارة الراقية الممتازة التي لاتظهر آثارها في الانتاج العلمي ـ والعملي. وحدهما، انما تظهر قبل كل شيء في هذه السيرة النقية الصافية التي تقوم فيها الصلات بين الناس على المودة الشائعة والاحترام....».

تبدو الجامعة مصدراً للحياة الحديثة، تربط بين العلمي والعملي والموروث والراهن والوطني والكوني والقائم والمرغوب. تبدو الجامعة ان صح القول، مجازاً للحداثة أو تكثيفاً وتشخيصاً لها. ربما سعى طه حسين الى ثورة تعليمية تكون أساساً ومقدمة لثورة اجتماعية لاحقة. لكنه نسي أن الجامعة جهاز من أجهزة الدولة، وأن تغيير الجامعة يستلزم تغيير الدولة. فقد تكون الجامعة قائمة، ويكون دورها تقديم: *«البراهين القاطعة على وحدانية خالق الوجود جل شأنه، المتلاصقة بعلم التوحيد والمتلازمة معه»*[٤٢] لقد دعا طه حسين الى تحرير العقل، ودافع عن الجامعة، لانه رأى فيها بيئة لتحرير العقل، فإن أضاعت الجامعة دورها هذا، أضاعت الشرط الذي جعلها جامعة.

نقرأ في كتاب «الأيام»: ***«وانما كان الفتى يسمع في الأزهر كلاماً آخر لايتجه به الشيوخ الى الطلاب. وانما يتجهون به إلى الله عز وجل فيحمدونه ويثنون عليه. . . ثم راع الفتى بعد ذلك أن «استاذ الجامعة» لم يقل في أول درسه: «قال المؤلف رحمه الله» وانما استأنف الدرس يتكلم من عند نفسه ولا يقرأ في كتاب. . وكان كلامه واضحاً لايحتاج الى تفسير»***[٤٣] ونقرأ أيضاً: ***«فقال الدرعمي للأزهري: ماأنت والعلم! انما أنت جاهل لاتعرف الا النحو والفقه، لم تسمع قط درساً في تاريخ الفراعنة! اسمعت قط اسم رمسيس أو اخناتون؟»***[٤٤].

في أسلوب يسري هادئاً، نقرأ الفرق بين زمنين ومكانين وعارفين بالكتابة والقراءة. نقرأ الفرق بين معرفة تتكون ومعرفة متكونة. يكون تكوّن الأولى سيرورة يلحقها الهدم والبناء، لان الهدم الذاتي شرط لوجودها كمعرفة، في حين يكون سكون الثانية شرطاً لاستمرارها واستمرار وظيفتها. ولا تكون حركة الأولى الا أجوبتها المتعددة عن أسئلة جديد الحياة، بقدر مايكون صمت الثانية رفضها لمعنى الحياة والحركة. لأن اعتقال الحياة أساس لكل معرفة مغلقة. لقد اختصرت الثقافة التقليدية أسئلة الحياة كلها في جملة من الدروس المتوارثة: ***«اذا تعددت الدروس قدم الأشرف فالأشرف، والأهم فالأهم: فيقدم تفسير القرآن، ثم الحديث، ثم أصول الدين، ثم أصول الفقه، ثم المذهب، ثم الخلاف أو النحو أو الجدل، ويصل في درسه ماينبغي وصله. ويقف في مواضع الوقف ومنقطع الكلام»***[٤٥].

يمتد الكلام بين الشريف والأشرف، فإن وصل الى ضفاف الدنيء انقطع. وقد يشمل الدنيء علم الرياضيات، الفيزياء. الفلك، علم التاريخ: علم التشريح، الجيولوجيا. . أي يشمل كل مالم يتعرض له شيخ قديم عاش زماناً بسيطاً. لايتحقق العلم، من وجهة نظر الشيخ التقليدي، الا إن وازى الحياة وتجنبها أبداً. لكأن لقاء العلم بالحياة ينقل العلم من مدار الشرف الى مدار الرذيلة. أو لكأن العلم لا دور له الا التذكير بالاصل المقدس الذي صدر عنه. فيصبح العلم تذكراً واستظهاراً لنص مضى. أي يصبح اتقان الاستظهار مرجع العلم الوحيد. ينغلق العقل، في التصور التقليدي، في نص كبير مغلق. ينكر علم التاريخ، لانه علم يبدأ بمفهوم الحركة والتبدل. وفي إلغاء التاريخ يلتغي تاريخ المعرفة. ويقف العقل أمام نص أولي يكرره الى مالا نهاية. ان مقولات الاستظهار الحفظ، التكرار، تأويل التأويل، شرح الشروح، هي المقولات الاساسية التي تشكل قوام المعرفة التقليدية. حين يصف طه حسين منهج المعرفة التقليدية يقول: ***«حيل بينها وبين الهواء***

الطلق، وحيل بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة، وظلت كما هي تعيد ماتبدأ وتبدأ ماتعيد. وتكرر في كل سنة ماكانت تكرر في السنة الماضية، والاساتلة مطمئنون الى هذا البدء والاعادة»[٤٦].

إن كان الاستظهار يلبي حاجة ايديولوجيا مستبدة، لاتثق بعقل المتلقي ولا تريد أن تثق به، فان موطن المسألة لايقوم في المتلقي أو في النص الذي يستظهره بل في ايديولوجيا تقدس المقروء والمكتوب. وتصوغ جملة محللات ومحرمات تحدد معنى القارىء والمقروء، والكاتب والمكتوب. وايديولوجيا استظهار المقدس لاتكترث بأحوال وحاجات المستظهر (بكسر الهاء) بل تولي الاهتمام كله بالمقدس والناطقين باسمه، فيصبح التعرف على المقدس هو العلم الوحيد، إن لم يصبح خلق المقدس ومضاعفة حاشيته علماً للعلوم. ولما كان النص المقدس بداية البدايات ومسوغ المعرفة، فإن المعارف كلها لاتكون شرعية أو مشروعة الا ان ارتبطت به، والنص المقدس يستدعي القراءة والاعراب والشرح والتفسير، أي يستدعي أجناس المعرفة الشريفة مثل الفقه وأصول الدين وقواعد اللغة العربية. ومن يتعامل مع المعارف الشريفة يكون شريفاً. ولا تعطي هذه المعارف ذاتها إلا لمن كان شريفاً. ولهذا تصدر قوانين تفرض: ***«حرمان القبط من وظائف المعلمين في المدارس «لتكون» وظائف تدريس اللغة العربية وقفاً على المسلمين، رغم أنه لا ارتباط بين الدين واللغة»*** [٤٧].

لا توجد علاقة بين الدين واللغة في المنظور العقلاني. أما في المنظور الذي يجعل من المقدس مصدراً للعلوم كلها، فإن مسألة اللغة تصبح شأناً دينياً. وهذا يعني أن مفردات: اللغة، النص، الاستظهار، المتلقي... لاتشكل في ذاتها سؤالاً أساسياً. لأن السؤال كله يتمثل في الايديولوجيا التي تعين هذه المفردات، أي في شكل العلاقات الاجتماعية التي تنتج تاريخاً ينتج بدوره ايديولوجيا على صورته. وفي حدود المجتمع الذي يفرض الشيخ ناطقاً باسمه، لا نعثر على النص الديني في ذاته. بل على ايديولوجيا دينية مستبدة. تتوحد فيها المعرفة والسلطة، والعلم والايمان، والتلميذ والمقموع، والشيخ والقاضي... نعثر على ايديولوجيا ايمانية مغلقة ظاهرها الايمان وجوهرها فرض السلطة عقلاً واحداً ووحيداً. وعقل الايمانية المتسلطة لا يعلم التلميذ معرفة أسباب السلطة بل يدفعه الى السجود لها، أي يجعل من الايمان الشامل علماً للعلوم. لان ضامن هذا الايمان عقل شريف يزاول التأويل وتأويل التأويل، ويحسن التفسير وتفسير التفسير.

يقود هذا الوضع الى السؤال التالي: مامعنى المعرفة في الايديولوجيا الايمانية؟ سؤال يفضي بدوره الى آخر ملازم له ولصيق به، مامرجع الحقيقة في الفكر الايماني؟. يحمل النص المقدس حقيقته في سطوره. فيصبح مفهوم الممارسة، الذي هو مرجع الحقيقة، نافلاً، اذ لايمكن للدنيوي، أو الاجتماعي، أن يستنفذ امكانيات ماهو مفارق له، يومىء الايمان الى القلب

والكتاب ومحدودية الانسان، فيصادر مفهوم الممارسة الاجتماعية ويهمش دلالته. لكن سطوة تأويل المقدس لاتلبث أن تهتز. لأنها لاتنبثق عن جوهر النص انها يصنعها صانع التأويل، الـذي هو علاقـة دنيوية. بمعنى آخر. لاتتحدد الايديولوجيا الايمانية بمفهوم المعرفة بل بمفهوم الوظيفة الايديولوجية ـ السياسية، التي غايتها التثبيت واستقرار الحال، من وجهة نظر اجتماعية محددة. ولهذا فإنها تفكك وتزور الأسئلة العلمية جميعها، لتجعلها مشتقاً صغيراً للسؤال الايماني ـ السلطوي. يتم اختصار قوانين الفيزياء الى جملة غيبية: تتحرك الاشياء بقدرة خالقها، وقوانين البيولوجيا الى: لا تولد الأشياء وتموت إلا بأمر من عنده، ومبادىء علم الاحتمالات إلى: لا يعلم الغيب إلا الله... يتحول العلم الى فولكلور ديني بقدر مايتحول الى فولكلور علمي. فيتم تسفيه العلم باسم عمومية مختلقة بعيدة عن العلم والدين معاً (انظر كتابات مصطفى محمود).

يلغي الشيخ التقليدي العلم باسم ايمانية تتجاوز العلوم. ويقيم ضمان الحقيقة، وفقاً لدوره ووظيفتـه في سلطة سياسية، هو جزء منهـا، وهي تحدد له المـوقع والوظيفة. تتميز «العمومية الايمانية» بفصل شامل بين المعرفي والواقعي. بل إنها تلغي الطرفين لصالح نسق ايديولوجي سكوني ومتوارث حدوده الهالة والبركة والتبريك وسلطة المكتوب وسطوة قارىء النص المقدس: *«لقد كان التعليم الديني يطلب ويحترم لذاته. وكانت الأسرة تفخر بأنها وهبت بعض أبنائها للعلم وكان الكثيرون من طلاب العلم، بعد أن ينالوا بغيتهم منه، يعودون الى بلادهم أو قراهم فلا يبحثون عن وظيفة يستغلون فيها هذا العلم استغلالاً مادياً، بل يشتغلون بتجارة أو زراعة ويعملون في الوقت نفسه على افادة الناس بعلمهم وكان بعضهم يقرؤون دروساً دينية في المساجد»*[٤٨]. في فصل العلم عن الحياة ينغلق العلم على ذاته. مفترضاً انغلاق الواقع على ذاته. فتنتهي العلاقة بين تجدد العلم وشروط تجدده الاجتماعية. فلم يتطور العلم تاريخياً، الا بسبب وظيفته الانتاجية ودوره في تطوير الانتاج الاجتماعي. أي من خلال اجاباته المشخصة عن أسئلة الواقع وحاجات الانسان المشخصة. لانقيم هنـا فصـلاً شامـلاً بين الوعي اللاهوتي ومفهوم الانتاج، فالوعي هذا يعيد انتاج العـلاقـات الاجتماعية المسيطرة، بل نتحدث عن التناقض بين الوعي اللاهوتي والنظرية العلمية، بالمعنى الدقيق للكلمة. من حيث هي نظرية تنتج المعرفة الموضوعية وتربط بين العلم والتكنيك، عن طريق البحـوث والتحقيقـات والمقـارنـات والتجـريب والتصحيح المستمر. تقـاتل المعرفة العلمية من أجل اكتشاف العالم وهزيمة جوانبه المظلمة ومحاصرة ألغازه. فيكون اكتشاف العالم اكتشافاً لحدود العقل ورحابته. واكتشافاً لاخطائه السابقة. بينما يقنع العلم الديني التقليدي بنقل آثار السلف والاخلاص للمكتوب المتوارث. فيكون البحث عن الجديد، كما مساءلة الموروث، أمراً ملحداً أو قريباً من الالحاد، لكأن دور الوعي

الديني المغلق تحقيق غربة الانسان عن زمانه وتأكيد اغتراب العقل عن مكانه.

بين «العمومية الايمانية» ومفهوم الاستقلال الذاتي قطيعة وفراق.. فهي ترفض الاعتراف بمفهوم الانسان والعقل الفاعل والاستقلال الذاتي للمعرفة. أي تمثل في دلالتها ظلامية على مستوى الفكر واستبداداً على مستوى الفعل. ان بين الوعي الفقير والاستبداد عروة وثقى. يحارب الوعي الفقير الاستقلال الذاتي للمعرفة بدءاً بسؤال الفيلسوف ـ من تفلسف تزندق ـ وصولاً الى فيزياء غاليله مروراً بنظرية النشوء والارتقاء ومفهوم فائض القيمة وخشبة المسرح.... وبهذا المعنى، يكون الدفاع عن مبدأ الاكتشاف العلمي وحرية الاختبار والتجريب دفاعاً عن مبدأ الحرية وكرامة الانسان وشرف البحث العلمي. يقول طه حسين: «*انما اريد أن أحدثك عن هذه الحرية التي يطمع فيها كل علم ناشىء، ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة. هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة، ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى....*» الى أن يقول: «*وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبتذلة في آن واحد، لكنها في حقيقة الأمر مقدسة ومبتذلة: مقدسة لانها لغة القرآن والدين، وهي تدرس في رأي أصحاب الادب القديم من حيث هي وسيلة الى فهم القرآن والدين. ومبتذلة لأنها لاتدرس لنفسها ولأنها درس اضافي. ولان الاستغناء عنها قد يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها*»[49] ويقول طه أيضاً: «*أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية وشرف، كما يدرس صاحب العلم التطبيقي علم الحيوان والنبات لا أخشى في هذا الدرس أي سلطان*»[50].

يدافع طه عن حرية الباحث والبحث مستنداً الى عقل طلق وفكر طليق. فالحرية هي الحياة ووعي الحياة هو وعي التاريخ. وكما يكون لكل زمن لغته. ولكل مرحلة فكرها، فان زمناً يفصل بين اللغة والحياة والعلم والانسان يكون عدواً للعقل الطليق وعدواً للمعرفة والانسان. ان الدفاع عن الانسان يدفع طه الى الدفاع عن العلوم التي يبتكرها عقل الانسان. أو لنقل: ان تمرد طه حسين على الزمن الايماني المجرد يقوده الى قراءة الواقع وسيرورة تكونه. وسيرورة تكون العلوم فيه. فلكل زمن علمه، وانتماء الباحث المفكر الى زمانه هو انفتاحه على علوم هذا الزمن، وطه حسين يرفض اختصار التاريخ الى زمن الايمان. ويرفض اختصار تاريخ المعرفة الى علوم الايمان. لانه لايستنبط أحوال العلم من أحوال الايمان، بل ينتج العلم في عملية متعقلة تقرأ تاريخ المعرفة، في بعديها الوطني، والكوني، على ضوء أسئلة الواقع الوطني المشخص. وهذه العملية التي تبدأ بفكرة التقدم وتدافع عنها، ترى العلم في سيرورته فتتحدث عن علم وليد لانها تتحدث عن علم يجب أن يموت، وتقول بعلم تطبيقي لانها تقول بعلم نظري، وتشير الى علم السلطان لانها تذود عن سلطان

العلم، وتـومىء الى علم الحيوان والنبـات لانها تدافـع عن الاستقـلال الذاتي للممارسة العلمية، وتعترف بعلمية التاريخ بقدر ماتعترف بتاريخية العلوم.

عندما يتحدث طه حسين عن المبتذل والمقدس فانه يهاجم ايديولوجيا المقدس التي تحول العلم الى شأن مبتذل وتسبغ على القول المبتذل كرامة المفهوم العلمي. ولان الجديد أو الوليد، لا يولد الا في صراعه ضد القديم، يكون على طه أن يدافع عن الحياة في مواجهة المـوت، ويدافـع عن علم جديد في مواجهة ايديولوجيا فقيرة. وواقع الامر أن طه لايقود معركته بين المقدس واللا مقدس، لان تجريد اللامقدس يعطي مقدساً جديداً. انما يدير صراعه بين العقل التاريخي والعقل اللاتاريخي، مؤكداً التاريخي الاجتماعي الشامل والتاريخي المعرفي القائم فيه. ويكون عليه وهو الباحث عن سببية الظواهر وأشكال تكونها، أن ينكر كل عمومية ترفض تمييز المستويات والمفاهيم. وأن ينقب عن كل ظاهرة في شكل ولادتها، وفي شكل تكونها الذاتي المستقل نسبياً، ليجد لها صياغة نظرية نسبية.

لقد سمح الوعي التاريخي لطه حسين أن يدرس الظواهر في تاريخها. أي أن يقدم رؤية علمية للتـاريخ المـدروس. فالعلم، في التحـديد الاخير، هو الصياغة العلمية للشروط التـاريخية التي تنتج مفهوم العلم، أو مفهوم الايديولوجيا المناهضة للعلم، وكان على هذا المنظور الجديد أن يعترف باستقلال الظواهر النسبي عن بعضها وأن يعترف بضرورة انتاج مفاهيم نظرية جديدة تحلل هذه الظواهر وتشرح آليتها. وبسبب الوعي التاريخي، لم يشرح طه حسين الادب بمقولات لاهوتية بل أنتج من دراسته لتاريخ الأدب مفاهيم نظرية توافق الموضوع الذي تدرسه، أي أن تخصيص الموضوع فرض تخصيص المفاهيم التي تعالجه. لقد وقف طه حسين أمام أسئلة قديمة وتعامل معها بأدوات علمية جديدة فجعل من الاسئلة القـديمة أسئلة جديدة. والسؤال الجديد يرفض الاجابة القديمة، ويرفض أولاً مصدرها الايديولوجي العام. وبهذا المعنى فان المسألة لاتقوم في قدم، أو «تخلف» المشاكل المدروسة، بل في تخلف المنظور الذي يتعامل معها، وتخلف الادوات التي يدافع عنها هذا المنظور. يؤكد المنـظور المتخلف سكون الظاهرة وسكونية القراءة، بينما يعلن المنظور المناهض له دينامية القـراءة والـدلالـة، لأن القـراءة مرآة لشكـل الايديولوجيا الذي يحكمها، والذي يختلف باختـلاف الاحوال الاجتماعية. لايمكن علمياً دراسة ظاهرة قديمة من وجهة نظر الزمن الذي انتجها للمرة الاولى. لان علمية الدراسة تقضي بدراسة الظاهرة من وجهة نظر تراكم المعرفة ـ المتميزة والكونية ـ القائم في الزمن الذي يقرأ الظاهرة بشكل جديد.

يتكون العلم الخاص بظاهرة محددة اعتماداً على دراسة التاريخ الخاص بهذه الظاهرة، لا الظاهرة في تتابعها الزمني، بل الظاهرة في تتابع المفاهيم النظرية التي حاولت صياغتها كظاهرة. وهذا مادفع بطه حسين الى الحديث عن علم للتاريخ، وعلم للنقد الادبي، بمعنى

ما، وعلم لتاريخ الادب، وعلم للاجتماع . . . وبسبب اقترابه المستمر من مفهوم العلم كان يقترب من تاريخ المعرفة الشامل، ويصطدم أبداً بالايديولوجيات المناهضة للعلم . وكان في ممارسته يؤكد أطروحات نظرية صحيحة . تقول الاطروحة الاولى : ان تغيير النظر الى الواقع يفرض تغيير الادوات التي تعالجه، وتقول الثانية : لايمكن الاستفادة من معطيات العلم المتراكمة الا بوجود وعي صحيح يميز بين العلم والايديولوجيا، وتقول الثالثة : ان اكتشاف القانون العلمي هو الذي يكشف عن وجود الافكار المناهضة للعلم . وكل ذلك يظهر حقيقة بسيطة : «مادام العقل موجوداً فعلى الانسان أن يستعمله من أجل شيء نافع» . فلا يمكن الفصل عقلانياً، بين مصلحة العقل ومصلحة الانسان .

كان طه حسين مأخوذاً بفكرة الاكتشاف . ومن يكتشف جديداً ينزع بعض القداسة عن القديم . ولما كان القديم سلطة متوارثة . فقد كان على طه أن يعيش معنى الاكتشاف في معنى المغامرة، لأنه كلما وسع هامشه ضيق المساحة التي يحتكرها الشيخ التقليدي : بل إن تزايد الهامش العلمي والعلماني ربما كان يدفع بهذا الشيخ، في بعض الشروط، الى القبول ببعض الافكار التي تبدو غريبة من منظومته الفكرية فينتقل من التكفير الى الحوار، ومن الانغلاق الشامل الى الانفتاح الجزئي، ويسعى الى مصالحة مستحيلة بين العلم والايديولوجيا .

يزعزع العلم الايديولوجيا، وقد يزعزع المدافع عن العلم مواقع المدافع عن الايديولوجيا . وبهذا المعنى فان طه حسين لم يقاتل العمومية الايمانية فقط، بل قاتل ضد وضع الشيخ في الممارسة الاجتماعية الشاملة، فدفع به الى الاكتفاء بدوره، والى اتقان العلم الذي يأخذ به، والى الانفتاح على العلوم الاخرى المستقلة عن علمه، أي أنه قاتل من أجل : شكل عقلاني للوظيفة الدينية . وهذا ماأشار اليه حين كتب في : «مستقبل الثقافة في مصر» : «فللأزهر الشريف مستقبل قد يكون مزهرا سعيدا خصبا . . ونحن نريد أن يوفق الازهر الى النهوض بمهمته الدينية الخطيرة، ولن يتردد مسلم بل لن يتردد مصري يحب مصر في اعانة الازهر على النهوض بهذه المهمة . ولكن هذه المهمة تكفيه ولعلها أن تتجاوز طاقته . فليس من حسن الرأي ولا من النصح للغة العربية وآدابها . . ولا من الاخلاص للشباب المتعلمين أن نثقل على الازهر المثقل فنكلفه مهمة جديدة هي تخريج المعلمين لمدارس الدولة في الوقت الذي لايستطيع أن ينهض بمهمته الاولى»[41] .

في هذا القول سعي إلى التمييز بين رجل الدين في المجتمع المدني الحديث والمشعوذ الديني في المجتمعات المستبدة ، أو التمييز بين الشيخ التقليدي وما يمكن أن يسمى ، مع الكثير من التحفظ ، بـ : الفقيه . يعتمد الأول الدين لدحض أية معرفة عقلانية ، ويستند الثاني إلى المعرفة الدينية للوصول إلى أحكام دينية جديدة تقترب من تغييرات الحياة . يجتهد الأول في إنكار الجديد ، ويجتهد الثاني بحثاً عن جديد ما . مع ذلك فإن صراع الشيخ والفقيه لايدور في حقل العلم وحقل الايديولوجيا ، بل يظل دائراً داخل الايديولوجيا الدينية

ذاتها ، كاشفاً عن صراع النزوعات المختلفة داخل حقل ايديولوجي محدد . ويكشف هذا الصراع بدوره عن اختلاف المراجع عند الطرفين ، وعن تفاوت الوعي الثقافي والحضاري بينهما . يستلزم الاجتهاد استقلالاً ذاتياً ـ نسبياً للفقيه ، وفصلاً نسبياً بين أجناس المعرفة ، ومسافة واضحة بين الفقيه والسلطة السياسية . بينما يفرض إلغاء الاجتهاد اندماج المعرفة والعارف في الجسم السياسي المستبد ، والقبول بهذا الجسم عقلاً فريداً . وبهذا المعنى ، فإن القبول بالاجتهاد أو رفضه قبول باستعمال العقل أو رفض لهذا الاستعمال . لأن الاجتهاد فعل قوامه القياس العقلي . أو الاختيار العقلي ، من أجل محاكمة ظاهرة جديدة ، أو من أجل تطوير الأحكام القائمة وتجاوز ما أصبح قديماً وعاجزاً منها . ولأنه يومىء إلى إمكانية التطوير والتجاوز ، فإنه يتعارض وممارسة الشيخ القائمة على النقل والرواية ، والمقاتلة ضد اختلاف الرأي وتنوّع المحاكمات . إعتماداً على ذلك ، فإن طه حسين كان يقاتل من أجل فصل العلم عن الدين ، وكان يقاتل أيضاً من أجل تطوير الوعي الديني ، لأن تغيير علاقات الوعي الاجتماعي يأمر بتغيير في جميع العلاقات والعناصر المكوّنة لهذا الوعي ، ومنها الوعي الديني . ولعل هذا ما يقيم علاقة وثقى بين طه حسين وعلي عبد الرازق ، ويقيم فراقاً بين الشيخ الشعراوي ، والشيخ الذي مثّله علي عبد الرازق (٥٢) .

الشيخ والمثقف: اختلاف المرجع الاجتماعي: الطائفة والمجتمع المدني:

يظهر المثقف الحديث في المجتمعات التقليدية كظاهرة جديدة تنجح في تأكيد ذاتها تارة وتخفق تارة أخرى ، بينما يبدو الشيخ التقليدي ظاهرة اجتماعية عميقة الجذور ، وعلاقة عضوية في النسيج الاجتماعي ، يبدو بدونه المجتمع ناقصاً . يتواجد الشيخ في المدرسة والقضاء والجامعة والوزارة بقدر ما يتواجد في القرية النائية والمدينة الحديثة ، ويعلن عن وجوده في الحي والحارة والضاحية . وإذا كان المثقف الحديث يقاتل من أجل الاعتراف به ، فإن الاعتراف بالشيخ يولد مع ولادة الشيخ ، بل يكون جاهزاً قبل ولادة الأخير . وتسهم مشكلانية الممارسة الشيخية في تأكيد شرعيته التي تسبقه ، فهذه الممارسة تصدر عن كيان يحجب فيه الشكل طبيعة المضمون ، فيكون الشكل مضموناً أو يتعيّن باستقلال عن المضمون . يبدو الشيخ لباساً محدداً وهيبة متوارثة وشكلاً من اللغة وجملة من عادات القول والمظهر .

في علاقة الشيخ بالتاريخ الذي يعيد انتاجه ، يتجلى الشيخ ومؤسسة حقّقت استقلالها الذاتي ـ النسبي ، تعيد انتاج وجودها بقدر ما يعيد الواقع التقليدي انتاجها ، حتى تكاد تبدو جسماً مستقلاً عن التاريخ ، مع أنها لم تتكوّن وتستمر إلا بسبب شكل محدد من التاريخ

الاجتماعي . نقرأ عن تاريخ الصيرفة في مصر السطور التالية : «درج نظام تعيين الصيارفة على العادات القديمة ، أن يتخصص لهذه المهنة من يتتلمذون على الصيارفة القدامى أعواماً ، يساعدونهم في أعمالهم ويتعرّفون بالممولين وطرائق التحصيل ، وغير ذلك مما يناط بالصراف من شؤون ، وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من أبناء الصيارفة أو ذوي قرابتهم»[٥٣] . يظهر الصيرفي في النسق المتوارث ، فرداً مختصاً منحدراً من عائلة أخذ عنها الاختصاص ، وقد ينسى المراقب الشروط الاجتماعية والتاريخية التي وضعت الاختصاص في عائلة، ليرى سبب الاختصاص في جوهر العائلة. كثيراً ما يحتجب التاريخ في الظواهر الاجتماعية التي عاشت طويلاً فتبدو متحرّرة من التاريخ ، أو ظواهر لاتاريخ لها . إن كان هذا ينطبق على صيرفي يتوارث مهنة بسبب انتمائه الديني أو المليّ في مجتمع مغلق ، فإنه ينطبق أولاً على النسق المشيخي ، الذي لايتغذى بالموروث والعائلي والاجتماعي فقط ، بل يستند إلى شرعية مقدسة تجعل الموروث ، كما التوريث ، مقدساً .

يستمر الشيخ كعلاقة اجتماعية في النسيج الاجتماعي ، وتكون وظيفته مرآة لمنظوره الاجتماعي ، فيسعى إلى مجتمع يؤكد المنظور ويسمح باستمراره . يقوم منظور الشيخ على المرتبية الصارمة ، التي ترفض المساواة الفعلية بين الأفراد ، وتحقق المساواة في مدار وهمي . حين يقول الشيخ : «من كان منكم حريصاً على ألّا تبطل صلاته فليتبعني» فإنه يعطي ذاته مرتبة جوهرها سيطرة فرد على جمع يتبعه ، لكن من يقود في الصلاة ، وهي ممارسة روحية جليلة ، يحقّ له أن يقود في الشؤون الدنيوية الأقل جلالاً . وحين يقيم «المتصدّر» مسافة بينه وبين مريديه ، ويأخذ حق الكلام الأول ويعطي الآخرين حق الاستماع ، فإنه يمارس تقسيماً اجتماعياً في حقل المعرفة وتقسيماً معرفياً في حقل المجتمع ، أي يقترب مما يسمى : التقسيم التقني والاجتماعي للعمل في حقل محدّد . يميّز بين الحق والباطل في حقل المعرفة ، فيكون سلطة معرفية ، ويفرض حق السيطرة وواجب الخضوع خارج حقل المعرفة ، فيكون سلطة اجتماعية .

تتكىء سلطة الشيخ على مرتبية تبحث في النص المقدس ضامناً لها . وتجد الضمان في مقولة معيارية عمادها الحق والباطل ، فمن اقترب من الشيخ وتعاليمه اقترب من الحق ، ومن جافاه وردّ قوله اقترب من الباطل أو وقع فيه . يتكثف الحق في جوهر شيخ يكثف بدوره جوهراً دينياً يمتلك ضماناً مقدساً . لكن علاقة الحق بالباطل علاقة حرب وتقاتل ومواجهة . وهذا يعني ، أن المرتبية القائمة بين الشيخ ومَريديه لا تستمر إلا باستمرار مرتبية أخرى تقوم بين مريدي الشيخ وأطراف أخرى ، أي أن التقاتل الظاهر أو المستتر ، شرط لاستمرار وظيفة الشيخ ونتيجه لهذه الوظيفة . وما جملة : «لنقاتل من أجل نصرة راية الحق» التي تدرج ، بمعنى معين ، على لسان الشيخ التقليدي إلا الاعلان المستمر عن حرب مستمرة .

إن كل انتماء إلى الشيخ ، وهو مرجع فئوي ضيق ، يكفّر كل انتماء إلى مرجع يتعارض مع الشيخ . وهـذا ما يجعـل الشيخ يعتـبر الديمقراطية كفراً ، لأنها تجعل الشعب مقرراً لمصيره ، أي تنقل السلطة من مرجع معياري ضيق إلى مرجع موضوعي واجتماعي . ويصل التكفير إلى مفهوم الدستور والبرلمان والأحزاب والنقابات ، وإلى جملة الممارسات التي تبدأ بالاجتماعي وتؤسس للمجتمعي . فمعيار الممارسات السابقة دنيوي أو عقلاني أو اجتماعي ، ومعيار الشيخ هو الحق والباطل ، أو هو الكفر والايمان . فلا يستقيم مرجع الشيخ إلا في ثنـائية متنـاقضـة ومستحيلة التصـالـح : المادي والروحي ، الشرقي والغربي ، السماوي والـدنيوي . . . وتبحث هذه الثنائية عن تشخيصها الاجتماعي ، فلا ترى المجتمع الا مقسوماً ، ولا تقبل بالمجتمع إلا إن قبل قسمتها ، فينقسم إلى وطن المؤمنين ووطن الكفرة ، وهو وطن مستحيل لأن الايمان لا يجاور الكفر ولا يتصالح معه . يمكن القول هنا : في علاقة الوطن بالايمان يأخذ الايمان موقع الأولوية ، فلا يتم الاعتراف بالوطن إلا إن كان مؤمناً . الايمان بدء مطلق ، وكل ما عداه حفنة من تراب . في البدء كان الايمان ، وكل البدايات تشتق منه وإليه تعود ، فيكون الانسان إيمانه ويكون الايمان هو الوطن الوحيد . «من قال وطني فقد قال ديني» . لايفصل المؤمن الحقيقي بين الوطن والايمان ، ويرى في الدفاع عن الوطن برهاناً عن إيمانه . أما الشيخ التقليدي فيختصر الوطن في الايمان ، لأن الايمان لا يقبل بوطن سواه . ويصبح تنظيم شؤون المؤمنين عملاً قوّاماً على غيره ، ونقيضاً لكـل ما يحرف المؤمن عن إيمانـه . وبسبب أولوية الايمان يصبح الوطن الحقيقي نافلاً ، والمجتمع زائداً والحياتي بغيضاً . فكأن الانسان يحيا بإيمان الشيخ ويموت إن ابتعد عنه . تصدر عن أسطورة «الانسان الايماني» نتائج متعددة ، بدءاً بوحدة «أبناء الأديان السماوية» وصولاً إلى مفهوم الارجاء ، الذي يعتبر أن مهمة المؤمن الجهاد ضد الشرك قبل الجهاد في سبيل الوطن ، الأمر الذي يجعل «الحاخام» أقرب إلى قلب المؤمن المجرد من طه حسين ، ومن كل فكر يندّد بأضاليل الشيخ التقليدي .

يعرّف الوعي الديني المغلق الوطن بأنه : «الدار التي تسيطر عليها عقيدة المؤمن وتحكم فيها شريعة الله وحدها»[٥٤] . ينكر الوعي المغلق العناصر المتعددة التي تنتج الوطن تاريخياً ويكتفي بعنصر الايمان ، كما يحدده الـوعي المغلق . وفي حال عدم التـطابق بين الايمان وصـورة الـوطن يتحلّل المؤمن من التزامه الوطني ، ويعتبر ذاته وطناً ، أي تصبح الممارسة الايمانية المغلقة ممارسة وطنية ، بقدر ما تصبح الممارسة الفعلية المدافعة عن الوطن المشخص ممارسة إلحادية ، تتلاشى في هذا التصور العلاقات الاجتماعية وإمكانيات التضامن الوطني والاجتـماعي ، لتعـطي مكـانها لجمـع من الأفـراد يماثلون بين قناعاتهم الذاتية والحقائق المـطلقـة . ويكـون الـوطن مساحة جغرافية محايدة لأفراد لايؤمنون بالجغرافيا . وفي هذا

المنظور ، لايقبل المؤمن إلا بذاته المؤمنة ، أو بمؤمن آخر ينتمي إلى دينه أو إلى دين سماوي آخر ، أي يتحول الوطن المشخص إلى عقد ديني مجرد بين أفراد ينتمون إلى دين سماوي واحد أو إلى أديان سماوية مختلفة . لكن مفهوم العقد لا يستوي إلا بوجود مفهوم الاختلاف ، مما يجعل الوطن معاهدة بين طوائف مختلفة مرجعها الايمان . وإذا كان الاختلاف يتضمن الحرب ، فإن الاختلاف بين الوعي الشيخي ونقيضه يتضمن الاعدام .

يرفض مفهوم الطائفة المؤمنة كل مفهوم لا يأتلف معه ، مثل مفاهيم الشعب والديمقراطية والدستور والقانون ، فهذه المفاهيم تتضمن المواطنة واعترافاً صريحاً بوطن يتجاوز الطائفة ، أما الطائفة فتعتبر الوطن والدستور والقانون كفراً . وفي هذه الحال ، فإن اتساق الفكر الايماني لايساويه إلا اتساق الآثار العملية المتأتية عنه ، فالقول بالاحادية فكراً يأمر بالغاء التعددية عملاً . بمعنى آخر : إذا كانت المرتبية الفكرية الصارمة تتضمن ظلاماً في مستوى الفكر فإن هذه المرتبية تتضمن ظلماً في مستوى الممارسة ، فيكون الاستبداد لحظة داخلية في الفكر قبل أن يكون فعلاً عملياً صادراً عنه . ولعل ثنائية الاحادية والاستبداد هي التي تجعل من الوعي المشيخي عنصراً محايثاً لكل سلطة مستبدة . تتسم المرتبية المظلمة والظالمة ببنية داخلية تماثل في منطقها وآثارها البنية المظلمة والظالمة لكل نظام استبدادي ، فالوعي المشيخي يستجيب لايديولوجيا السلطة المستبدة بقدر ما تهيىء السلطة المستبدة شروط استتباع الوعي المشيخي ولهذا فإن سر الوعي المشيخي، لايقوم فيه بل في أشكال السلطات السياسية التي تحتاج الشيخ وتشخص مرتبيته .

اعتماداً على هذه المقدمات، يكون وجود طه حسين هو وجوده المقاتل ضد المرتبية المظلمة والظالمة ، لأن التناقض الموضوعي بين الاظلامي والتنويري يجعل القتال بينهما قائماً ومستقلاً عن وعي المتقاتلين ، أي يكون القتال هو شكل التعايش الوحيد بينهما ، فيكون تعايشاً غريباً عن الاستقرار ومغترباً عنه . يأخذ طه بالمشخص والتاريخي والمجتمعي والانساني ، ويأخذ نقيضه بالمجرد والايماني والفردي والطائفي . ويكون لكل منهما لغته وغايته واسلوبه . يتحدث الأول عن اتقان المعرفة والثاني عن اتقان الايمان ، ويدافع الأول عن الانسان والثاني عن المؤمن ، ويذود الأول عن الوطن ، الثاني عن الدين الذي يتجاوز الوطن وحين يحدّد الشيخ مهمته يقول : «فمهمتنا كمصر الوطن وبيت الأزهر أن نسعى ونلح ونجاهد في أن نطبق الاسلام . ونحقق الاسلام كعلم . . . وبذلك نجعل عمل اليوم علماً ، ونجعل زمن الغد كشفاً لكنوز القرآن»(٥٥) . لامكان للانسان في الخطاب المجرد ، فإن وجد كان كياناً مجرداً . بينما يقول طه حسين : «فما هذا الأدب الذي لايمثّل فقر الفقير ، وما يحمله صاحبه من ضر وما يعرّضه له من أذى ، والذي لايمثّل طغيان الغني وإسرافه في الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين»(٥٦) . يأخذ الانسان المشخص مساحة

الخطاب كله ، لأن صاحب الخطاب يشتق أفكاره من واقع يومي ظالم قوامه المرتبية الصارمة ، التي تباعد بين الغني والفقير، بقدر ما تباعد بين المؤمن والكافر ، لأنها ترى في احتجاج الفقير على فقره كفراً .

لقد مثل انتقال الانسان من الوعي الفكراني الى الوعي الواقعي ثورة جذرية عنوانها: الحرية. فانتقل من أسر النص والتعاليم الذهنية الى اكتشاف الواقع. وكان في اكتشافه للواقع يكتشف ذاتيته. ويقرأ تعددية فكره في كثافة الواقع وتعدد مستوياته وشجرية أسئلته. ولم يكن نثر طه حسين، المتمرد على لغة سكونية فقيرة الدلالة، الا أثراً لانفتاحه على نثر الحياة اليومية، حيث تعطي الأشياء وجوهها من وراء حجاب. ويكون على الفكر أن يداعب الحجاب قبل أن يمزقه، لا ليصل الى وجه حقيقي بقدر مايصل الى حجاب جديد. ولهذا يقول طه: ***وفما استطاعت الديانات أن تقضي على اختلاف المذاهب، ولا استطاع اختلاف المذاهب أن يقضي على الديانات، وإنما الانسان إنسان فيه الخير وفيه الشر***[٧٥] . يضع طه المجرد والظالم جانباً. وينبذ كل ثنائية تخلق البشر بقرار تعسفي. ويتعامل مع البشر في وجودهم الموضوعي. الذي يرفض التماثل ويقبل بالتناقض. ويرى في مقولة الشك صورة عن حرية مرغوبة. يتعدد الانسان بتعدد أشواقه وأسئلته. ومعاناته. وبسبب تعدديته يرفض ثنائية الكفر والايمان التي لا تؤمن الا بإنسان فقير لايعرف معنى الاجابة لأنه لم يعرف معنى السؤال.

تنفي مقولة الشك مقولة اليقين، أو تنفي تعددية العقل كل عقل يدعو الى الأحادية، أي لايكون العقل عقلاً ايجابياً، الا اذا اعترف بالمجتمع الحر ورفض مفهوم الطائفة. يسعى العقل الحر الى تعميم مفهوم الحرية، فيطالب بحرية البحث العلمي وحرية الاختيار الاجتماعي وحرية الفعل والحركة. ويدعو الى مجتمع قائم على عقد حر بين افراد أحرار يتطلعون الى جملة من المؤسسات والممارسات تكون مرآة لإرادة جماعية، ويشاركون، وبشكل جماعي، في بناء هذه المؤسسات والممارسات. لا تتفق مقولة المشاركة الجماعية مع منظور الشيخ التقليدي. فالشيخ يختزل الجماعة في شخصه. ولا تكون جماعة إلا لأنه مسؤولها وخالق قراراتها، في حين أن التعاقد الحر يخلق المسؤول والقرار، ويعتبر التعددية شرطاً لوجود الجماعة، أو بشكل أدق: شرطاً لوجود المجتمع. وهذا الأمر يقيم فراقاً بين المجتمع والمقدس، لان التعايش بين المقدس والتعددية مستحيل. بل إن غياب التقديس شرط ضروري لتكون وتطور المجتمع.

ليست صورة الوطن والمجتمع، في التحديد الاخير، الا صورة الانسان الذي ينتمي إليها. **ولا قيمة للأوطان إن سلبت من الانسان قيمته، ولا كرامة للمجتمعات إن أغتصبت** كرامة الانسان، فبدون انسان حر وطليق يتحول الوطن الى مصدر رزق، منقوص أحياناً.

ويتحول المجتمع الى جملة من العلاقات العائلية. انطلاقاً من هذا، فإن اعجاب طه حسين بالثورة الفرنسية لم يكن بسبب جنسيتهـا، بل بسبب صورة الانسان التي دافعت عنها: ***«والثورة الفرنسية لم تأت من لاشيء. وانما جاءت من تطور الحياة الواقعة نفسها من جهة، ومن تصوير الادب لهذه الحياة وتطورها من جهة أخرى، ومن اشعار الادب للشعب بأن الحياة التي كان يحياها لم تكن تلائم حقه في الحرية والاخاء والمساواة والعدل»*** [٥٨].

يرى الفكر المستبد وحدة المجتمع في تماثله، والتماثل يفرض الالغاء. ويرى الفكر الديمقراطي وحدة المجتمع في تنوعه، والتنوع يفرض تحرير العقول والامكانيات، ويتحقق التماثل، إن تحقق في الفصل التعسفي بين الانسان وشروط وجوده، بينما لايتحقق التنوع إلا في المواجهة الطليقة بين الانسان وشروط وجوده. يقول طه: ***«ولعل قليلاً من البحث والاستقصاء ينتهي بنا الى أن الامم الراقية انما تمضي في نشر التعليم وتيسيره وترقيته. ولكنها تعالج هذه الازمة بتحقيق الصلة بين التعليم النظري والحياة العملية، وبتنويع التعليم نفسه بحيث لايصب المتعلمون جميعا في قالب واحد، ولا يصاغون صيغة واحدة، وانما يتحقق بينهم شيء من التنوع والاختلاف، يدفعهم الى التنافس، ويمكنهم من الجهاد، ولعله يتيح لهم الابتكار، وهو على كل حال، يعدهم اعدادا حسنا للقاء الحياة في غير عجز ولا يأس ولا قنوط»*** [٥٩].

لا يرمي الهدف التعليمي الى اتقان فنون القراءة والكتابة والنحو والصرف، انما يرمي أولا الى تأكيد ذاتية الانسان واكتشاف فرديته، بل خلق هذه الفردية وصنعها، فمن لايكتشف ذاته لا يستطيع اكتشاف واقعه، وعن لقاء وحوار وتنافس الذوات الحرة يولد المجتمع المدني، حيث يساوي الانسان ممارسته بمنأى عن تلك الروابط الفقيرة، دينية كانت أو قبلية أو طائفية أو شبه طائفية، يساوي غنى الانسان وتنوعه غنى وتنوع مراجعه الاجتماعية. اذ يقول المرجع الفقير بالعصبية، ويقول المرجع الغني بالحوار، وغالبا مايكون لقاء العصبية بالحوار داميا، لابسبب انفعال البشر بل بسبب المسافة التاريخية الشاسعة التي تفصل الفكر المتعصب عن الفكر الطليق. ولعل هذا مايجعل رجل الدين التقليدي يبيح دم العميد، قبل ان يقرأ النص الذي كتبه العميد.

الشيخ التقليدي الجديد

يقول غرامشي: «ليست الاتجاهات متعددة فحسب، بل يمكن أن نلاحظ حركات تراجع في الاتجاه الأكثر تقدماً» لايتحدد الاتجاه، سياسياً كان، أو ايديولوجياً، أو أدبياً، بعناصره الذاتية، بل بعناصر أخرى تتجاوزه، يمكن أن تأخذ اسم: السلطة السياسية أو السلطة الايديولوجية أو السلطة الادبية. يحيل مفهوم السلطة الى جملة مفاهيم أخرى مثل: الطبقات الاجتماعية، الصراع الاجتماعي، ميزان القوى بين القوى المتصارعة، أي أن

الاتجاه، مهما كان شكله لايتحدد بالأفراد، بل بالشرط التاريخي العام، الذي ينتج الافراد والاتجاهات معاً. وإذا كان للمقارنة الموضعية أو التحليلية، أن تكشف عن الفروق المختلفة بين الشيخ التقليدي والمثقف الحديث، فان المصائر التاريخية لهذين «المتعلمين» لا تتضح الا بقراءة الموقع التاريخي ـ الاجتماعي، الذي أنتج المثقف الحديث، وظل ينتج الشيخ التقليدي، في الوقت ذاته. وهذا الموقع هو: الدولة.

لقد ظهر المثقف الحديث في شروط تاريخية انتقالية، تتطلع الى الانتقال من المجتمع التقليدي، وهو مجتمع تسود فيه علاقات ماقبل ـ رأسمالية، الى مجتمع حديث، تسود فيه العلاقات الرأسمالية. لكن غياب القوى الاجتماعية القادرة على دفع الانتقال الى حدود القطع بين المجتمعين (انظر كتابات مهدي عامل) أنتج شرطاً تاريخياً هجيناً وهشاً، يتعايش فيه، وبشكل متناقض، الشيخ والمثقف، ان لم يتبادلا الأدوار. فيبدو المثقف الحديث في شروط سياسية محددة، شيخاً تقليدياً. بقدر مايبدو الشيخ، وبسبب الشروط ذاتها مثقفاً حديثاً. لايفسّر استمرار الشيخ وتجدده وتجدد وظيفته بلفة الشيخ وهالته، أو بالموروث الثقافي، أو بـ«المخزون النفسي للجماهير» بل يفسر أولاً بطبيعة السلطة البرجوازية الحاكمة. لقد منعت الهزائم المختلفة عن السلطة الحاكمة أية شرعية ممكنة، فبحثت عن شرعيتها في استعادة واستنبات الايديولوجيات التقليدية، وفي تدمير القوى العقلانية والديمقراطية، وفي نشر وانتاج الوعي البائس، الذي يعثر باستمرار على الشروط الاجتماعية الموضوعية الصادرة عن بنية اجتماعية هشة وهجينة.

دافع المثقف الحديث، منذ عصر النهضة العربي الى اليوم، عن مفاهيم: موضوعية المعرفة، حرية الفكر، المجتمع المدني، كونية المعرفة... واستطاع في بعض الشروط، أن يفرض سلطة ثقافية فاعلة اجتماعياً، تحمل في منطلقاتها بديلاً ثقافياً وسياسياً واجتماعياً. لكن هزيمة القوى السياسية التي رفعت راية التغيير الاجتماعي، وفي مقدمتها التجربة الناصرية، ومشتقاتها، بما فيها الأحزاب التي تدعي الانتماء الى الطبقة العاملة العربية، كسر مشروع الحداثة العربية، وبدد السلطة الثقافية المدافعة عن الحداثة، فتراجعت كمشروع اجتماعي فاعل، وانحصرت في مواقع ضيقة تتصف بالهامشية، ونتج عن هذه الهزيمة طغيان المشروع الاجتماعي للشيخ التقليدي، وظهور سلطة ايديولوجية تقليدية مهيمنة لا تؤكد منظور الشيخ التقليدي فقط، بل تجعل هذا المنظور التقليدي قائماً، وبأشكال لا متكافئة، في الايديولوجيات الاخرى، التي يفترض نظرياً أنها بعيدة عن منظور الشيخ أو على خلاف معه. وهذا ما أسس لظهور الشيخ التقليدي الحديث. وبهذا المعنى، فان هزيمة القوى الحداثية لم تؤكد سلطة الفكر التقليدية، الا بقدر ماقوضت اسس السلطة الثقافية الحداثية. ومن هذا الركام الايديولوجي المهزوم، خرج المثقف مأزوم ومهزوم، يتوسل شرعية ايديولوجية

أضاعها، ولم يستطع العثور عليها، وبسبب طبيعة السلطة الايديولوجية المهيمنة، الا بالرجوع المهزوم الى الشرعية الايديولوجية التقليدية.

وهكذا توزعت الايديولوجيا التقليدية على شيخين قديم وجديد، حقق الاول انتصاره في هزيمة الآخر، فعاش الانتصار السلبي، وسعى الثاني الى الانتصار لدى الآخر الذي انتصر سلباً، فعاش وهم الانتصار السلبي، أي اقترب من هزيمة مضاعفة. وبسبب هذا الوضع لايمكن الحديث منطقياً وتاريخياً عن شيخ تقليدي بصيغة المفرد، بل يجب الحديث عن شكلين مختلفين للشيخ التقليدي، يستمر أحدهما في النسق القديم ويجدده (الشيخ متولي الشعراوي) ويبحث الآخر عن نسق جديد لا وجود له، لان تناقض المهزوم يدفعه الى التسليم بالسلطة الايديولوجية المسيطرة، بدون أن يحرره تماماً من مشروعه الايديولوجي المهزوم. وتمثل كتابات حسن حنفي وعادل حسين وغيرهما صورة الشيخ التقليدي الجديد، الذي تشي به ايديولوجيته القديمة، رغم حرصه على التنكر لها، فلا يكون مثقفاً حديثاً، ولا يكون شيخاً تقليدياً، بقدر مايكون فكراً تلفيقياً، يعيد صياغة مقولاته الأولى بمنهج غريب عنها. وعن هذا التلفيق تصدر فرضية: العلم والايمان، حيث يكون العلم ايماناً والايمان علماً. فتكون «النظرية» تعايشاً بين وحدتين فكريتين تنتميان الى زمنين تاريخيين مختلفين: زمن العصور الوسطى وزمن العصر الحديث.

يبدو الشيخ التقليدي القديم متسقاً في قوله الاتساق كله. يعتمد زمن الروح المجرد منطلقاً، فلا تاريخ للانسان ولا المعرفة بحاجة الى تاريخ، لان الانسان «حيوان مؤمن» لا أكثر. فالايمان وطن والايمان علم العلوم والايمان قوام الحياة اليومية. أما الشيخ التقليدي الجديد، فيخسر اتساق الشيخ الاول، لانه يسعى الى مصالحة وهمية لنقائض حقيقية. يتحدث عن العلم وينكر كونية المعرفة، ويتحدث عن تاريخية المعرفة ويجعل الايمان ضامناً لها، ويمس مفهوم العدالة الاجتماعية ويؤسس لوعي طائفي جديد، وينشد توحيد المجتمع ويستعيد ثنائية الايمان والالحاد والشرق والغرب والمسلم والمسيحي... يسعى الشيخ التقليدي الجديد، وبصدق ربما، الى تجاوز هزيمة المجتمع. لكن سعيه ليس أكثر من رغبة رومانسية لاتتحقق الا برد التاريخ الى الوراء. حيث المجتمعات مغلقة، والمجتمع الانساني مجموعة مجتمعات مفصولة ومنعزلة تتعرف بأديانها السماوية والارضية. يقول حسن حنفي: ***«ومن ثم كانت الرغبة، ومازالت ملحة على فكرنا المعاصر في البحث عن ايديولوجيات اسلامية في مقابل الايديولوجيات المعاصرة»***(٦٠).

يحمل قول حسن حنفي تناقضات عديدة، فهو لايقترب من العصر الا اذا عاد الى الدين، ولذلك لايرى في الايديولوجيات المعاصرة الا ايديولوجيات دينية من نوع آخر، لكأن الدين غائب في الازمنة التي سبقت العصر الذي نعيش، أو لكأن العصر هذا لايأخذ قوامه

الا من الدين. إن كلمة «الرغبة الملحة» اعلان عن مدار الابهام الذي يدور فيه حنفي، اذ أن العجز عن تعريف «الأخر» يكتمل في العجز عن تعريف «الانا» وتكون «الأنا» في الحالين، افتراضاً ايديولوجياً تكتبه الرغبة ويرفضه الواقع. ولعل هذا العجز المتستر بالرغبة هو الذي يرد حنفي الى بعض فلسفات العصور الوسطى الاوروبية. حيث يكون القول العلمي وجهاً نافلاً للقول الديني. يقول حنفي: ***«ان العمليات العقلية التي حددت طبيعة الظواهر الفكرية هي وراء بناء العلوم، وهي عمليات معقدة واحدة تنشأ في كل حضارة تبدأ من معطى مركزي هو الوحي، وبمعرفته يمكن اعادتها من جديد ابتداء من العصر الحاضر»***[٦١] ويجد هذا القول صدى له وانارة عند عادل حسين، الذي يقول: ***«يبدأ هذا المنهج (منهج العالم المسلم) بالاقرار بحقيقة المفهوم المحوري في العقيدة السائدة، عقيدة الحضارة الاسلامية. والمفهوم المحوري في هذه الحضارة هو الايمان بالله الواحد الخالق»***[٦٢].

إن كان الشيخ التقليدي يرى في النظرية، بمعناها الحديث، منظوراً ملحداً، أو منظوراً يفضي الى الالحاد، فان الشيخ التقليدي الجديد يطمع في توحيد النظرية والايمان، متوسلاً «نظرية مؤمنة» أي ساعياً الى بناء منهج علمي، أساسه الايمان. ينسى السعي المشحون بالرغبة أن الايمان حالة روحية وجدانية، لا مكان فيها لمنطق البحث العلمي الذي شرطه فصل الذات الباحثة عن الموضوع المبحوث عنه، لا تحيل الحالة الوجدانية الى منهج، فالمنهج عقل والايمان عاطفة، والعلم تجريب وشك وبحث مستمر عن السببية الواضحة أو المحتجبة، بل إن توحيد العلم والوحي يخالف منطق العلم والوحي معاً. فالأول تاريخي في منطقه والثاني لايتعامل مع منطق التاريخ لانه لايعترف به.

يعثر الشيخ التقليدي الجديد على ملامحه في كتابات حنفي وعادل حسين وأنور عبد الملك (انظر كتابه: «ريح الشرق») لكنه يستطيع أن يعثر على ملامح أخرى في كتابات كل مثقف معياري يبتعد عن أسئلة الواقع اليومي المشخصة، لينغلق في لاهوت دنيوي يتشخصن في حزب متكلس أو عقيدة بلاغية، أو خطاب سلطوي مكتف بذاته. تستعلن المعيارية في كتابات مختلفة المضمون ومتماثلة البنية. يبدأ الشيخ بالنص المقدس، ويصوغ المعرفة والمجتمع وفقاً لتأويل النص. وقد يكون النص دينياً أو قومياً أو ماركسياً، فتختلف لغة الشيخ بصيغة الجمع، ويتماثل دوره، يصبح الحزب، أو الجماعة، أو الطائفة، مرجع الحقيقة والتأويل. وليست «الدوغمائية» التي انتشرت في الكتابات الماركسية الا صورة للمعرفة المعيارية. التي تتحدث عن واقع لا وجود له، التخفي واقعاً كامل الوجود. وعن حجب الواقع. يولد «المثقف الطقسي» حيث سلطة المثقف المعياري تستدعي السلطة السياسية، وتكون الأخيرة ملجأ وملاذاً ومرجعاً للمعارف كلها، يقف في فضاء المثقف الطقسي

الاكاديمي التقليدي والماركسي المتكلس والشيخ القديم والجديد، ويقف كل مثقف يقيم الحقيقة في اللغة، ويشتق مرافق الحياة وأحوالها من قاموس سكوني، يعتبر تجربة اللغة قوامة على تجارب الحياة المتعددة.

يقول طه حسين: ***«فكل شيء يضاف الى المعرفة الانسانية يزيد في ثروة العقل وكل زيادة في ثروة العقل تقويه وتشد أزره وتفتح له أبواباً من أبواب التفكير وتخلق له فنوناً من فنون النشاط، وكل ذلك يعينه على استقبال الحياة في قوة، والانتصار على مايعترض فيها من العقبات»***[٦٣]. لايبدأ طه حسين من عالم الايمان أو من مفاهيم العلم، انما ينطلق في بساطة ويسر، من موقع آخر، يشغل فيه الانسان الموقع كله. فلم يخلق الانسان لخدمة العلم وممارسة الايمان. بل جاء العلم والايمان لخدمة الانسان. إن علماً لاينطلق من واقع الانسان ولا يهدف الى تحويله علم زائف ولا كرامة له. لكأن طه كان يؤكد دلالة المثقف الحديث في أمرين لاينفصلان: موضوعية المعرفة وانتاج المجتمع المدني، أو انتاج المعرفة التي تستطيع انتاج المجتمع بشكل حديث.

كيف يمكن أن نتجاوز طه حسين؟

قد يقرأ الفكر، وله أشكال مختلفة ومتصارعة، في عودة الشيخ التقليدي هزيمة لمشروع طه حسين، فيتكىء على الواقع المهزوم ليسأل: ماهي ضرورة الاحتفال بفكر حصد الهزيمة أو حصدته الهزيمة؟ ان شرعية السؤال لاتتضمن صحته. لانه سؤال يأخذ بمنهج خاطىء. لايمكن البحث عن أسباب هزيمة فكر طه حسين في الفكر ذاته، بل في جملة الشروط الاجتماعية والتاريخية التي سمحت بإطلاق هذا الفكر وهزيمته أيضاً. يقود ارجاع هزيمة الفكر الى الفكر ذاته، الى فصل بين الفكر والواقع، فيبدو الفكر مستقلاً عن الشروط التي يحاول أن يفعل فيها، بل يبدو الواقع بريئاً من الهزيمة وبمعزل عنها. وتدفع تبرئة الواقع الفكر الخاطىء الى محاكمة جديدة يضاعف فيها الخطأ. فيقول: تأمر هزيمة فكر طه حسين، بالاخذ بفكر آخر يحقق النصر ويتجنب الهزيمة. وبعد هذه المحاكمة ينادي الفكر الشكلاني، في ألوانه المختلفة ببديل فكري، أو فكراني ـ وهو أدق ـ على صورته: يظهر الصوت السلفي أو يرتفع صوت ماركسي، أو يعلو صوت المثقف التقني، الذي يفصل بين المعرفة والايديولوجيا. مع ذلك فان اشكالية طه حسين مختلفة، لان هذا المفكر الأصيل لم يفصل بين النظري والعملي، بل جعل من اللحظة العملية الحقل الحقيقي للسؤال النظري، فأسئلة طه حسين لاتعثر على اجاباتها في الكتب والدروس وجدران النظريات بل في الواقع العملي. أي أن تغيير الواقع الاجتماعي هو الاجابة المفترضة على أسئلة صاحب «الأيام».

إن أسئلة طه المتكاثرة مثل: مجانية التعليم، ديمقراطية المعرفة، تحرير العلم من اللاهوت، تحقيق العدالة الاجتماعية، الدخول الصحيح في الثقافة الكونية، استقلال العقل والوطن... لاتناقش في اتساقها النظري وفي علاقاتها الداخلية المعرفية، انما تقرأ في المسار التاريخي للقوى الاجتماعية التي ترى في نجاح مشروع طه حسين مصلحة لها، وانتصاراً لقضيتها وتحقيقاً لطموحاتها.

يرمي الفكر السلفي طه حسين بتهم عدة، منها استيراد الفكر الأوروبي ونصرة النموذج الاوروبي. وحقيقة الأمر ان الفكر السلفي لايرفض النموذج الأوروبي بل يرفض طه حسين، الذي يتأمل النموذج الاوروبي ليعرف السبل التي تقود الى بناء نموذج وطني، يقول طه «***فالشعب ليس معرضاً للخطر الذي يأتيه من خارج حين يغير عليه الاجنبي الطامع فحسب، ولكنه معرض للخطر الذي يأتيه من داخل حين يفتك الجهل بأخلاقه ومرافقه، ويجعله عبداً للأجنبي المتفوق عليه في العلم***»[٦٤]. ان ايماناً قوامه التجهيل لايعصم الوطن من هيمنة أجنبية، بل يكون جسراً للغازي وذراعاً له. ولعل صناعة التجهيل هي التي تحجب عين الفكر السلفي عن «المستورد الشامل» لتركز الرؤية على العقلانية كجنس مستورد خطير. وطه حسين لا يستورد بل يتعلم من الغير الذي يتفوق عليه، أو يحاول التعلم والتعليم في زمن كوني يتسم باحتكار الغرب للعلم، وبسيطرة الغرب المتعلم على تابع اختصر العلوم كلها الى علم الايمان السلطوي. لاتتمثل اشكالية طه حسين في النموذج الاوروبي الذي درسه واقتنع به، بل في اللحظة التاريخية التي تمت فيها الدراسة والاقتناع. لقد سعى طه حسين الى استلهام وتمييز النموذج الاوروبي في فترة انتقال السلطة السياسية العربية من الحاضنة العثمانية الى حقل التبعية الكولونيالية، فبدا هذا التنويري الوطني الكبير كما لو كان ينادي بالتبعية ويبشر بها، مع أنه لم يرفع راية العلم والتنوير الا لمحاربة التبعية والتأسيس لنظام اجتماعي عقلاني يتحرر من التبعية في فعله القصدي الهادف الى تحرير العقل والانسان.

يتهم الفكر السلفي طه حسين بالدفاع عن النموذج الاوروبي. وتتهمه السلفية الماركسية بالانحياز الى البرجوازية، وبالوقوف الى جانب طبقة يمنع عنها عجزها الداخلي أية امكانية للانتصار. لكن من يتأمل الامور، متحرراً من الاحكام المسبقة، يجد أمراً آخر. لم يكن المشروع الاجتماعي لطه حسين يلبي حاجات البرجوازية التابعة بل كان مادياً موجهاً ضدها، لانه كان يلبي، وبأشكال لا متكافئة حاجات القوى الشعبية المناهضة، نظرياً، للبرجوازية، ولهذا يبدو هذا المفكر المستقبلي معلقاً في الفراغ، لاتقبل به البرجوازية الحاكمة، بسبب وعيها الذاتي الموضوعي لمصالحها الخاصة، ولا تقبل به القوى ـ النقيض، بسبب قصور وعيها الذاتي عن ادراك مصالحها الخاصة بها.

لقد كان من المفترض، نظرياً، أن يخطو مشروع حسين خطوة الى الامام بعد سقوط الملكية ومجيء عبد الناصر. لكن قول التاريخ أثبت العكس، لان مشروع حسين كان متقدماً على «المشروع التقدمي» بل لم يكن يوافق سلطة سياسية تقليدية تعيد انتاج التلقين والخضوع، رغم القول التحرري الذي يطفو تائهاً فوق سطح خطابها السياسي. واذا كان طه حسين يدعو الى فصل التعليم المدني عن التعليم الديني، فان نظام عبد الناصر لم يستطع تحقيق هذا الفصل. بل جعل من اللحظة الدينية عنصراً أساسياً في خطابه السياسي والايديولوجي، واضافة الى هذا فان تعميم القمع وتقديس الرئيس والغاء الحوار أنتج ايمانية شعبوية لا تختلف في عناصرها الداخلية عن الايمانية التقليدية التي يبشر بها الشيخ التقليدي. ولا يضل العقل طويلاً لمعرفة الاسباب التي تضع مشروع طه حسين، تاريخياً، أمام المشروع الناصري. كان المشروع الاخير تقليدياً، رغم طموحه الوطني النبيل، لانه اعتقد أن آلة الدولة هي الممثل الوحيد للشعب والحقيقة. مع أن هذه السلطة المتعالية تنتج بالضرورة برجوازية بيروقراطية، لاتلبث أن تتحالف مع البرجوازية التقليدية، من أجل تحالف يؤمن هزيمة القوى الشعبية ـ الوطنية، ولم يكن طه باحثاً عن تمجيد سلطة أو داعية لبرجوازية تابعة أو بيروقراطية، أي أن مشروعه لايتحقق الا في اطار حركة شعبية ـ ديمقراطية، كانت في زمانه، ولا تزال الى اليوم، تبحث عن وضوح غائب. ان المسافة القائمة بين منظور طه حسين وطبيعة الحكم الناصري، جعلت المشروع الاخير يكبح مشروع طه ويحاصره، فانهزم المثقف الوطني المستنير أمام العسكري الوطني، الذي يدعو الى التنوير، دون أن يعرف الحدود بين النور والظلام.

وقد يكون من السهولة بمكان أن يتهم بعض الماركسيين طه حسين بتهمة البرجوازية، أي بالعداء للطبقة العاملة، فيكون حكمهم السهل استسهالاً يصده الوعي الصحيح ويرفضه. ليست الماركسية، في معناها الصحيح، الا وجهاً من وجوه الثقافة البرجوازية، فهي تحويل معرفي للنتاج المعرفي البرجوازي، أي أن فهم وتمثل واستيعاب الثقافة البرجوازية شرط مادي لوعي دلالة الفكر الماركسي. بل يمكن القول: ان تحقق الشروط الاجتماعية التي تعترف بالديمقراطية وذاتية الانسان وتعددية القول وامكانية الحوار شرط لازم لتحقق الماركسية انتاجاً واستهلاكاً، أو ارسالاً واستقبالاً. ولا أعتقد ضرورياً هنا الاشارة الى مابين البرجوازي والرأسمالي في فرق، لان البرجوازي لايساوي الرأسمالي بالضرورة.

قدّم طه حسين مشروعاً فكرياً، قوامه اللحظة العملية. والنضال من أجل نقل المشروع من مستواه النظري الى مستواه العملي هو الفضاء الوحيد الذي يسمح بقراءة جديدة للمشروع، بقدر مايسمح بنقده وتطويره. لان الافكار تكشف عن حدودها في حقل الممارسة، لا في حقل التأويل وفض النصوص والتدليل الفكراني. لايكمن السؤال في كيفية

تجاوز طه حسين، بل في تجاوز الفكر الذي ظن أنه تجاوز طه حسين، لأن دعوة التجاوز الاولى تخطىء في وعي التاريخ الذي أنتج طه، وتأمر بممارسة مجردة مغتربة عن التاريخ. بينما تجلت أهمية طه في صياغة العلاقة الصحيحة بين المفهوم النظري واللحظة التاريخية. لايمكن تجاوز فكر طه حسين، الا بعد قبوله والتعرف عليه والاعتراف به.

المراجع

١ ـ «الأيام» الجزء الثاني، دار المعارف، الطبعة السادسة والعشرون ص ١١٥.

٢ ـ «الأيام» الجزء الاول، دار المعارف، الطبعة الخامسة والخمسون. ص ٨٣.

٣ ـ «الأيام» الجزء الاول، دار المعارف، الطبعة الخامسة والخمسون. ص٨٣.

٤ ـ «الأيام» الجزء الاول، دار المعارف، الطبعة الخامسة والخمسون. ص٨٥.

٥ ـ «الأيام» الجزء الاول، دار المعارف، الطبعة الخامسة والخمسون. ص١٣٩.

٦ ـ طه حسين: «مستقبل الثقافة في مصر»، الطبعة الاولى. ص ٣١٣.

٧ ـ طه حسين: «مستقبل الثقافة في مصر»، الطبعة الاولى. ص ١٧٦.

٨ ـ هشام شرابي: «المثقفون العرب والغرب». دار النهار، بيروت، ١٩٧٨، ص٢٥.

٩ ـ رفاعة الطهطاوي: «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية». ط/٣. القاهرة/١٩١٢. ص٣٧٣.

١٠ ـ علي عبد الرازق: «الاسلام وأصول الحكم»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٢، ص١٣٥.

١١ ـ طه حسين: «مستقبل الثقافة في مصر»، بيروت، دار الكتاب اللبناني. ط أولى ١٩٣٧. ص٤٣٩.

١٢ ـ د. محمد حافظ دياب: «سيد قطب «الخطاب والأيديولوجيا»، دار الثقافة الجديدة. القاهرة، ص١٢٧.

١٣ ـ بول هازار: «أزمة الضمير الاوروبي». مقدمة طه حسين، مطبعة الكاتب المصري. القاهرة. ١٩٤٨ ص: ل.

١٤ ـ مصطفى صادق الرافعي: «تحت راية القرآن»، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٦٣. ص١٢.

١٥ ـ مصطفى صادق الرافعي. ص ٢٣.

١٦ ـ مصطفى صادق الرافعي. ص ٢٣.

١٧ ـ مصطفى صادق الرافعي. ص ١٧.

١٨ ـ الهلال أيار (مايو) ١٩٧٧، ص ١٦٧.

١٩ ـ «حديث الأربعاء» الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية عشرة. ص ٢٥٩.

٢٠ ـ «حديث الاربعاء» الجزء الثالث، دار المعارف بمصر، الطبعة العاشرة. ص٧.

٢١ ـ «حديث الاربعاء» الجزء الثاني، ص ٢٥٩.

٢٢ ـ «حديث الاربعاء» الجزء الثالث، ص٣٣.
٢٣ ـ الرافعي: المرجع السابق. ص ٤٠ ـ ٥٠.
٢٤ ـ «حديث الاربعاء» الجزء الثالث. ص ١٦.
٢٥ ـ «الأيام» الجزء الثاني. الطبعة السادسة والعشرون. دار المعارف. ص ١٧٢.
٢٦ ـ «الأيام» الجزء الثاني. الطبعة السادسة والعشرون. ص ١٧٣.
٢٧ ـ «الأيام» الجزء الثالث. الطبعة الرابعة، دار المعارف. ص ٤.
٢٨ ـ محمد عبد الله عنان: «تاريخ الجامع الأزهر» مؤسسة الخانجي. القاهرة، ١٩٥٨. ص ٩١.
٢٩ ـ المرجع السابق. ص١٣١. ص ١٤٧.
٣٠ ـ المرجع السابق. ص١٣٠.
٣١ ـ المرجع السابق. ص١٣٢.

٣٢ ـ آداب العلماء والمتعلمين: جمعه مولانا القلم الحبر الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي، الناشر: الدار اليمنية للنشر والتوزيع. توزيع دار المناهل بيروت. ١٩٥٨. ص٦٧ ـ ٧٦.
٣٣ ـ يوسف راميش: «أسرة المويلحي، وأثرها في الأدب العربي الحديث» مطابع دار المعارف. القاهرة، ١٩٨٠. ص٤٨ ـ ٤٩.

٣٤ ـ أنور عبد الملك: «نهضة مصر» الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٨٣. ص١٦٠.
٣٥ ـ المرجع السابق. ص١٥٩.
٣٦ ـ «الأيام» الجزء الثالث. ص ٢٦.
٣٧ ـ «الأيام» الجزء الثالث. ص ٢٦.
٣٨ ـ «الأيام» الجزء الثالث. ص ٣٧.
٣٩ ـ أنور عبد الملك، «نهضة مصر». ص ١٦٠.

٤٠ ـ مجلة الهلال، العدد الثاني عشر، السنة الخامسة والسبعون. كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٧. ص ٢١٠.
٤١ ـ المرجع السابق: ص ٢١٢ ـ ٢١٣.
٤٢ ـ يوسف راميش. ص ٢٠٤.
٤٣ ـ «الأيام» الجزء الثالث. ص ٧.
٤٤ ـ «الأيام» المرجع السابق. ص ٣٣.
٤٥ ـ «آداب العلماء والمتعلمين» ص ٤١.
٤٦ ـ «في الأدب الجاهلي» دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة. ص ١٠.
٤٧ ـ طارق البشري: «المسلمون والأقباط». دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢. ص ٢٦٦.
٤٨ ـ أنور عبد الملك. ص١٦٠.
٤٩ ـ «في الأدب الجاهلي» ص٥٦.
٥٠ ـ المرجع السابق. ص٥٧.
٥١ ـ «مستقبل الثقافة في مصر» الطبعة الاولى. ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.
٥٢ ـ هادي العلوي: «من قاموس التراث» دار الاهالي، دمشق ١٩٨٨. ص ١٦٩ ـ ١٧٦.
٥٣ ـ طارق البشري. ص ٢٥٥.

٥٤ ـ سعيد بنسعيد: «الايديولوجيا والحداثة». المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ١٩٨٧، ص ١١٣.

٥٥ ـ الشيخ متولي شعراوي: «في تربية الانسان المسلم»، منشورات دار النصر، دمشق ـ بيروت، (لا تاريخ للطبعة) ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

٥٦ ـ «في الأدب الجاهلي» ص ٧٦ ـ ٧٧.

٥٧ ـ «حديث الاربعاء» الجزء الثالث، دار المعارف، الطبعة العاشرة، ص ٣٠.

٥٨ ـ «ألوان» دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة. ص ١٩٢.

٥٩ ـ «مستقبل الثقافة في مصر» ص ١٢١.

٦٠ ـ حسن حنفي: «التراث والتجديد» دار التنوير، بيروت ١٩٨١. ص ٣٤.

٦١ ـ المرجع السابق. ص ١٢٧.

٦٢ ـ عادل حسين: «نحو فكر عربي جديد». دار المستقبل العربي. القاهرة، ١٩٨٥. ص ٣٠.

٦٣ ـ «مستقبل الثقافة في مصر». ص ٣١٥.

٦٤ ـ المرجع السابق. ص ١٢٨.

نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها. وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى مايضاد هذه القومية، ومايضاد هذا الدين، يجب الا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أنا إذا لم ننس قوميتنا وديننا ومايتصل بهما فسنضطر الى المحاباة وارضاء العواطف. وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب، أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب، فلم يبرأ علمهم من الفساد، لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فاسرفوا على أنفسهم وعلى العلم، ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم واصغارهم فاسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً. كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام، فاخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه. ولم يعرضوا لبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلي كلمته. فمالاءم مذهبهم هذا أخذوه، ومانافره انصرفوا عنه انصرافاً. أو كان القدماء غير مسلمين! يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ماتأثر به المسلمون الصادقون: تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه، والتصغير من شأنه، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وافسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة. ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم، وأن يتناولوا العلم على نحو مايتناوله المحدثون، لايتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين ولا مايتصل بهذا كله من الأهواء، لتركوا لنا أدباً غير الأدب الذي نجده بين أيدينا، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن.

(...) فلندع لوم القدماء على ماتأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم، ولنجتهد في الا نتأثر كما تأثروا ، وفي الا نفسد العلم كما أفسدوه، لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب او الغض منهم، ولا مكترثين بنصر الاسلام او النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والادبي، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية او تنفر منه الاهواء السياسية او تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حررنا انفسنا الى هذا الحد فليس من شك في إننا سنلتقي أصدقاء ، سواء اتفقنا في الرأي او اختلفنا فيه. فما كان اختلاف الرأي في العلم سبباً من اسباب البغض. انما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس الى مايفسد عليهم الحياة من البغض والعداء.

من مقدمة «في الشعر الجاهلي» ـ ١٩٢٦

ديكارت وطه حسين

ملاحظات تمهيدية حول مشكلة المنهج عند طه حسين

الدكتور يوسف سليم سلامة

١ ـ مدخل

من الوهم البعيد ، النظر إلى علاقة « طه حسين » بـ « ديكارت » على انها علاقة تربط شخصاً بشخص، أو على انها علاقة تقرّب مفكراً من مفكر، أو على انها علاقة تأثر وتأثير يستعير فيها طرف من طرف فكرة أو مجموعة من الأفكار المنهجية، يكتفي الطرف المستعير بتطبيقها على موضوع معين داخل أفق حضاري مختلف عن الأفق الذي نشأت فيه الأفكار المستعارة، بحيث لاتبدو هذه الافكار تزيد على كونها مجرد تطبيق جديد لمنهج قديم حظيت قيمته المنهجية والعلمية والفلسفية بالاعتراف لدى أهل الاختصاص والمشتغلين بالميدان الثقافي الذي يدور حوله البحث. إن علاقة «طه حسين» بـ «ديكارت» تمضي إلى أبعد من ذلك بكثير: انها علاقة أمة بأمة، أمة مهزومة بأمة منتصرة؛ وعلاقة حضارة بحضارة، حضارة ناهضة صاعدة منتصرة على عالمها الذي تعيش فيه، بحضارة آفلة خاملة هاجعة منحصر كل همّ ورثتها بالتساؤل الذي لاينقطع، عما اذا كان من الممكن بعثها واحياؤها، فضلاً عن النظر في الأساليب والمناهج التي قد يكون من شأن اتباعها احياء هذه الحضارة وبعثها مما انتهت إليه من الجمود والسكون اللذين سادا كل مجالاتها الروحية والمادية على حد سواء. إن علاقة «طه حسين» بـ «ديكارت» يستحيل فهمها فهماً حقيقياً إذا ما اكتفينا بالمستويين السابقين ووقفنا عندهما، على الرغم من صحتهما المؤكدة مع ذلك. ان علاقة (الداخل

بالخارج) لحظة من لحظات الحقيقة بكل تأكيد، ولكن الجانب الأكبر من الحقيقة قائم في (علاقة الداخل بالداخل). أو في (علاقة الذات بذاتها)، مما يجعل العلاقة بين ديكارت وطه حسين «علاقة اشكالية» شديدة التركيب: ذلك لأننا من خلال هذه العلاقة يجب أن نتبين أمرين أساسيين: هما علاقة «طه حسين» بذاته من حيث هو تلك الشخصية التي شغلت أدواراً عظيمة الأهمية في الحياة المصرية والعربية، ومن حيث هو شخصية انشغل بها الناس، ومازالوا منشغلين، لخصب النتائج التي تمخض نشاطه عنها في مختلف مناحي الحياة الثقافية لأكثر من خمسين عاماً متصلة. والأمر الثاني الذي لابد من تبيّنه على مستوى علاقة الأمة بذاتها؛ تلك العلاقة التي تتكشف لنا ـ جزئياً على الأقل ـ من خلال جملة المواقف النظرية والعملية التي تتخذها الذات من ماضيها، والذات هي الأمة، والماضي هو جملة الميراث أو التاريخ الذي يتعين اعادة بنائه بصوة تتلاءم مع متطلبات اللحظة الراهنة من مستويات الحياة المعاشة للأمة، بحيث يكون هذا الشيء الذي أعيد بناؤه يسمح برسم صورة للمستقبل لاتدخل في تناقض مع متطلبات اللحظة الراهنة من ناحية، ومن ناحية أخرى لاتعيد قذف الماضي الى ماوراء الحاضر ـ نتيجة ادراك زائف للحاضر تتحول، نتيجة له، اعادة بناء الماضي الى مجرد تكرار له في الحاضر ـ هذا القذف الذي يسرع البعض إلى تسميته مستقبلاً أو بعثاً أو إحياءً أو تجديداً. ففي اللحظة الراهنة تكمن حقاً كل قيمة للتراث يمكن أن تكون له، بل هي بالأحرى التي تخلع عليه القيمة، بصرف النظر عن طبيعة هذه القيمة. فالماضي مشروط بالحاضر وليس العكس، والمستقبل امتداد معقول للحاضر.

ولما كان من المتعذر فهم نشاط الفرد الا بوصفه تعبيراً عن (فاعلية الأمة) بأجمعها ـ نظراً لأنه ينعكس في هذه الفاعلية كل ضروب الجدل والتفاعل المكونة لوجود الأمة ذاته، وبذلك تصبح الأفكار التي يعبر عنها الأفراد داخل الأمة لاتشير إلا إلى قوى حية هي قوى الأمة ذاتها، منعكسة في النخبة الممتازة من أبنائها الذين يتكشف في ذهن كل منهم، على نحو ما، وبطريقته الخاصة، مفهوم هذه الأمة، فيعبر كل منهم عن هذا (المفهوم) بطريقته الخاصة المعبرة عن وضعه وموقعه الذي يتطلع إليه، وليس فقط الوضع الذي تؤهله له قواه ومواهبه الذاتية أو طبقته الاجتماعية . كان من الممكن رد علاقة الفرد بذاته إلى علاقة الامة بذاتها، طالما ان الفرد ليس الا القوة الحية التي توجد الامة من خلالها، ولاتستحدث تعبيراتها المختلفة عن هذه الذات الا عبر تلك القوى الحية ذاتها وهم الافراد. فالمفكر الاصيل قبل ان يفكر من أجل ذاته، هو لحظة من لحظات تفكير الامة في ذاتها، هذا التفكير، الذي هو في نهاية الامر وجودها ذاته، والذي هو افصاح عن رؤية الى العالم تتكشف عنها هذه البنية أو تلك من البنى التاريخية الاجتماعية (بالمعنى الواسع للكلمة) وهي الامة .

فإذا كان الأمر كذلك، كان من التعسف الفصل بين نشاط الفرد من حيث هو تعبير

عن ذاته وبين قدرة هذا النشاط على الافصاح عن ذلك (المفهوم الكلي؛ الذي ينعكس فيه على نحو ما، وجود الامة ذاته. فالنشاط يكون ذاتياً وأصيلاً بقدر مايكون كلياً واجتماعياً بل وقومياً، وهو يكون كذلك ـ أي اجتماعياً وبالتالي قومياً ـ بقدر مايكون ذاتياً ناجماً من خصوصية واحدة فريدة يندفع تعبيرها عن ذاتها في اتجاهين هما الفرد والجماعة داخل أمة بعينها، في حين ان هذه الخصوصية ماهي الا (المفهوم الكلي) الذي يستمد منه كل ماعداه ماهيته وتحققه على السواء؛ علماً ان هذه الماهية وذلك التحقق لاوجود للمفهوم بمعزل عنهما.

وعلى ذلك فان آراء «طه حسين» ليست مهمة لأنها آراء «طه حسين» الشخصية، التي تعبر عن رغباته او اختياراته التي لايمكن تبريرها الا بالحاقها بشكل من اشكال السلوك الذي لايستهدف صاحبه به ـ عن وعي أو غير وعي ـ إلّا ارضاء ملكاته أو غرائزه أو دوافعه المرتبطة به، بوصفه شخصاً لاغير، فهذا الشكل من أشكال الوجود تجريد لايلبث أن يزول بزوال صاحبه ـ خلا مايتكرر منه ويتم حفظه من الشخص على هيئة لحظة داخل الوجود الكلي للنوع ـ وانما أهميتها آتية من كونها مستخلصة من (المفهوم) أو من تلك (القوة التعبيرية) التي تجيء اللغة فتنطق بها، ذلك المفهوم الذي تستمد منه الأمة ماهيتها، والذي هو في الوقت نفسه نتاج لوضع الامة لهذا (المفهوم) الذي تستحدث فيه نفسها ومفهومها في وقت واحد. فـ (الذاتية) هاهنا تشير الى ضرب من (الكلية) المستمدة من (كلية المفهوم) الذي هو بدوره (ذات)، ذلك ان الوجود الحق لاتتمتع به الا تلك الذوات، أو إن شئت فقل: تلك (الكليات الحضارية) مثل الأمة والطبقة والدولة والتاريخ الخ . . . وهذا معناه ان الفرد منا يكون وجوده حقيقياً بقدر مايكون سلوكه وفكره مستلهماً لـ (كلية المفهوم) أو تعيناً من تعيناته أو تحققاً من تحققاته أو تعبيراً من تعبيراته؛ فبهذا فقط يكون السلوك والفكر عينيّين لامجردين، أي لايحيلان إلى ذاتهما فقط، بل يكونان وساطات ترتبط بوساطات أخرى تنتهي جميعها إلى (شمول المفهوم) أو (كلية الذات). فليس من شك بأن «طه حسين» من هذه الناحية، قد اضطلع بنشاط ثقافي وعقلي، بل وحضاري كان على ارتباط جوهري بحياة الامة العربية، بل على ارتباط وثيق بمشروع يستهدف تجديد مفهوم الامة أو ذاتيتها، هذا اذا لم نقل ان جهوده كانت تستهدف تجاوز (المفهوم) الذي أمكن استخلاصه حتى ذلك الحين من التراث والتاريخ الخاصين بالأمة العربية، في اتجاه تجاوزه إلى (مفهوم جديد) تنهض الأمة بمقتضاه على البقايا الحية من (مفهومها القديم) وعلى مافي الحضارة الراهنة من حيوية ونقد وسلب وشك وحرية، وعلى الايمان المطلق بأن الانسان هو النقطة التي لم يعد في وسع الانسان ذاته أن يتجاوزها، ولا حتى في اتجاه السماء، بعد ان أيقن العصر الحديث ان كل مفاهيمنا انسانية، حتى وان كانت هذه المفاهيم تخلع أفضل مافي الانسان على غير الانسان، ذلك انها في الحقيقة مفاهيم انسانية ليس بوسعها تجاوز الانسان إلّا في اتجاه تعميق الاعتراف

بانسانية هذه المفاهيم .

إن حياة « طه حسين » الاجتماعية والشخصية - على الرغم من كل ضروب الفقر والحرمان والفاقة والمشقة والعذاب التي اكتنفتها - قد وضعته وجهاً لوجه أمام المشكلات الأساسية التي كان المفكرون العرب قد شرعوا في تأملها، ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر على وجه التقريب، وكان الاستاذ الامام (محمد عبده) أول من سمع عنه ذلك الفتى الازهري، وأحس بالفجيعة الكبرى لما لم يجد من الأزهريين ما كان يرى ان الاستاذ الامام يستحقه منهم في محنته التي انتهت باقصاء الخديوي له عن مشيخة الأزهر .

فماذا تفعل أسرة متوسطة الحال تعيش في صعيد مصر في أواخر القرن الماضي بابنها الأعمى؟ وهل يصلح الأعمى - وهذه هي على الأقل النظرة التي كانت سائدة في القرن الماضي وأوائل هذا القرن والتي نستشعر صداها المأساوي في كتاب «*الأيام*»(١) إلاّ للعلوم الدينية والشرعية ومايتصل بها من العلوم الممهدة لها أو التي هي من العلوم الدينية بمنزلة الوسائل، مثل النحو والصرف والأدب وعلوم اللغة على وجه الاجمال؟ . وهذا ما كان بالفعل. فقد ألقت الأسرة بابنها الأعمى ذاك في الأزهر آملة أن ينتهي به المطاف الى عمود في الأزهر يسند إليه ظهره، بينما يتحلق الطلاب حوله بعد حصوله على درجة (العالمية) التي تؤهله أن يعيد على الأجيال اللاحقة، وهو شيخ وأستاذ، ما كان قد استمعت له عشرات الأجيال في الموضع نفسه بكثير من الملل والسأم. ولكن نفس «طه حسين»، المتمردة والشكاكة، منعته من الاستسلام والاذعان لهذا التكرار، فدخل منذ صباه المبكر في نزاع مع الأزهر حال بينه وبين الحصول على درجة (العالمية) مالبث ان اتسع حتى تحول الى (نظرة نقدية) حيال التراث بأكمله. ولذا من الممكن تفسير كل نشاط (طه حسين) الثقافي والعقلي اللاحق بأنه تأمل متصل لتلك الجوانب السلبية التي عاينها في الأزهر، والتي تأكد فيما بعد بأن (روح المفهوم) الذي يحاول الأزهر تجسيده هو ذاته الذي يحتاج الى تحوير وتعديل. كذلك من الممكن فهم حياة (طه حسين) كلها على انها سلسلة من المحاولات المتصلة التي استهدفت تعديل (المفهوم الحضاري) الذي ورثناه عن الماضي، والذي مازالت حياتنا المعاصرة أسيرة له يشدها الى الوراء بينما تريد قوى التقدم التاريخية المضي بها الى الامام. ومن غير شك كان «طه حسين» من أشد أنصار التقدم اخلاصاً وثباتاً في نصرة الجديد في وجه القديم. ولذا يمكن النظر إلى حياة «طه حسين» أيضاً على انها محاولة موصولة لتطوير مفهوم عن (الحداثة) يكون بمثابة نقطة مرجعية في مقابل المفهوم التقليدي للأمة الذي ماتزال حياتنا المعاصرة مستندة إليه في خطواتها الرئيسية والحاسمة.

وكانت قضية المنهج، فيما يبدو، واحدة من أهم القضايا التي شغلت ذهن «طه حسين»، على اعتبار ان «الثورة المنهجية» من شأنها تجديد العقل وتحريره وليس تجديد وسائل

البحث وأدواته فقط. ولعل هم (الحداثة) ووعي «طه حسين» بأهمية المنهج هو الذي يفسر لنا هذا الاهتمام العميق الذي أبداه «طه حسين» بـ «المنهج الديكارتي» الشهير.

٢ ـ مفهوم المنهج :

ولكن ماهو مفهوم المنهج، وما دلالة اهتمام الباحثين جميعهم، وبغير استثناء، بالتزام منهج معين في أبحاثهم، حتى وان كانوا غير قادرين على الالتزام الفعلي بالمنهج الذي يدعون الالتزام به، أو حتى ان كانوا عاجزين عن تجسيد الحركة الباطنية الفكرية لمنهج معين في موضوع محدد، بحيث يجعل الباحث موضوعه يتحرك مستجيباً استجابة طبيعية (للتكرار الصوري) الذي تنعكس فيه ماهية المنهج؟.

مما لاشك فيه أن المنهج مجموعة من المفاهيم الذهنية أو سلسلة من القواعد والاجراءات التطبيقية، أو هو نسق حي من كليهما، تتداخل فيه التصورات الذهنية بالقواعد التطبيقية، بحيث لاتكون القاعدة إلاّ الحياة العينية لمجموع المفاهيم النظرية التي ماهي الا جملة الأفكار والمصادرات العقلية، التي تطبق ذاتها بأن تخضع موضوعاً ما لمقتضيات ذاتيتها التي هي ليست بشيء سوى كلية الفكر التي هي مصدر الكلية والموضوعية والشمول. وبهذا المعنى يشير (المنهج) الى (رؤية عقلية معينة الى العالم) الذي يصاغ فيه هذا المنهج، اي ان المنهج لايوجد خارج التاريخ ولاينفصل عنه، مادامت لحظة تاريخية معينة هي التي يصاغ (المنهج) في الأصل من أجل مواجهتها، إما بتعقيلها، أو بالكشف عن متناقضاتها، وبكلمة واحدة لجعلها مادة صالحة لا لأن يتعقلها العقل فحسب، بل مادة يستطيع القبض عليها عن طريق فهمه لها، قبل الشروع في إعادة تشكيلها في خطوة لاحقة، وذلك بالارتقاء بهذه المادة إلى مستوى الأفكار التي يتكون منها منهج بعينه، أي برد الموضوع أو اللحظة التاريخية المعينة الى سلطان الذات الذي يستمد شرعيته من الفكر ذاته، إذ يفكك موضوعه ثم يعيد صياغته بحيث يتعرف هذا المنهج على ذاته في هذا الموضوع الذي تعد العلاقة بينه وبين موضوعه علاقة اغتراب متبادل، وذلك قبل أن ينجح المنهج في تغيير موضوعه وفقاً لمقتضيات المنهج الذي يتم تطبيقه على هذا الموضوع أو ذاك.

تلك هي طبيعة المنهج، ولكن مادلالة اصرار الباحثين على تبني منهج بعينه دون سواه؟.

قلنا إن المنهج تكثيف لرؤية الباحث أو المفكر الى العالم في لحظة تاريخية معينة. والرؤية لاتنفصل عن الرائي، أي ان الرؤية هي جماع حرية الرأي العقلية. فالتفكير يفترض الحرية، والحرية تفترض العقل؛ إذ من غير الممكن لغير العاقل أن يكون حراً حرية حقيقية،

كما ان الحر وحده هو العاقل، لما يمتلكه من قدرة على تبرير اختياراته في مقابل الاختيارات الأخرى التي يستبعدها أو يفندها. وعلى ذلك، فإن تعدد مناهج المفكرين تنحصر كل دلالته في كون الانسان حراً، لاأكثر ولاأقل. وهكذا أصبحت الحرية تشير هاهنا الى مقدرة الذات على استنباط منهج يضمن لها التحرر إزاء العالم، مادام هذا المنهج يمكن الذات من الارتقاء بموضوعها إلى مستواها، فيقضي بذلك على الاغتراب المتبادل بين الذات وعالمها من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعل من الذات معياراً لذاتها بحيث تكون قادرة على الاحتفاظ باستقلالها إزاء عالمها، وعلى الارتقاء بموضوعها إلى مستواها، مما يجعل الذات هي النقطة الارشميدية في هذا العالم، فلا تفقد ذاتها في كثرته، ولاتفقد يقينها بأنها مصدر الحق في هذا العالم. ومن نافلة القول التنبيه إلى أن الحديث لاينصب هنا على ذات شخصية بسيطة تندمج في ذهنها الحرية بالتعسف، والذاتية بالنسبية؛ بل إن الحديث هاهنا منصب على الذات التي تستمد ذاتيتها وكليتها في آن واحد، من جملة التصورات والأفكار المنهجية التي تنأى بالذات عن المعاني الشعبية والدارجة لمفهوم (الذاتية). فالذاتية التي نتحدث عنها هاهنا نتاج لعمليات عقلية شديدة التعقيد، تستجيب للمستويات الحضارية والتاريخية التي تعيش الذات في ظلها، وهو مايجعل أفكارها فعالة وقادرة على إعادة خلق موضوعاتها، وعلى إعادة انتاجها وتركيبها في مستويات جديدة هي المستويات التي تستطيع أن ترتقي بها إليها تصوراتها المنهجية المشار إليها. من ناحية أخرى، فإن هذه (الذات المنهجية) - إن جاز التعبير - لاتستحدث أفكارها من تلقاء ذاتها في تعسف مصطنع، بل هي تستحدث هذه الافكار وهي في انسجام تام مع اعمق متطلبات مفهوم الأمة التي ينتسب إليها المفكر في لحظة تاريخية بعينها، وإن لم يكن من شأن ذلك أن يحول بيننا وبين الاعتراف بأن بعض المناهج أو (الرؤى المنهجية) تتمتع بقدر من خصوبة الرؤية يتيح لها أن تمتد بشرعيتها وبصحتها فيما وراء اللحظة التاريخية المعينة التي وجدت من أجل اعادة بنائها أو إعادة تركيبها، بحيث تمضي إلى ماوراء ذاتها، فتصبح متطابقة مع رؤية الذات إلى عالمها عبر ذلك الجهاز التصوري الذي أطلقنا عليه اسم (المنهج) أو (الرؤية المنهجية)، فما الحرية إذن إلا قدرة الذات على ان ترتقي بالعالم إلى مستواها أو إلى مستوى رؤيتها، وهو عينه مايقضي على حالة الاغتراب المتبادل بين الذات والعالم.

ولقد كانت الفلسفة الديكارتية أول محاولة جادة في العصر الحديث، تطلعت الى صياغة منهج محكم تستند افتراضاته الأساسية إلى روح نقدية فعالة، تتخذ من مفاهيم المنهج والشك والانسان أساساً لها، مما جعل هذه الفلسفة إحدى نقاط الانطلاق الأساسية للفكر الانساني بأكمله. ولم يكن من المستغرب بالنسبة لمفكر مثل «طه حسين» ظفر بقدر عميق من الثقافة الفرنسية ان يعجب بالفلسفة الديكارتية وبمنهجها، وأن يتبنى هذا المنهج على نحو

مافي أبحاثه في التراث العربي، وبخاصة في دراساته حول صحة الشعر الجاهلي.

فما هي طبيعة هذه الفلسفة ومامنهجها؟ . .

٣ ـ روح الفلسفة الديكارتية ومنهجها . .

هناك ثلاثة أمور أساسية ميزت الفلسفة الديكارتية عن غيرها من الفلسفات منذ نشأتها الأولى. الأمر الأول: انها وضعت (منهجاً معلوماً ومحدداً أصبح التفلسف الصحيح والعلم اليقين مشروطين به، بحيث يتعذر على المفكر أو على العالم إدعاء اليقين لنتائجه أو السلامة والاستقامة لخطواته، مالم تكن متقيدة بمنهج يخضع له الفكر ويسترشد به العمل.

والأمر الثاني: إن الديكارتية احتفظت لنفسها بحق الوقوف موقف (الشك والانكار والارتياب) سواء في وجود المعطى أو في قيمته (بالمعنى الواسع جداً للمعطى» الذي يمكن أن يكون سياسياً أو اجتماعياً أو أخلاقياً أو أمراً يتصل بالعلم الرياضي أو الطبيعي الخ . . .) مما سمح للديكارتية دوماً أن تمثل ضرباً من الفلسفة الشكية أو الارتيابية، ومايرتبط بذلك من روح نقدية حرة، ونزعة في الفكر والعمل يمكن أن تتحول في أي وقت إلى نزعة (سالبة) أو (هدامة) لقدرتها غير المحدودة على إنكار (المعطى) وسلبه والتحرر منه، فيتحقق بذلك النمو للذات المفكرة على حساب (المعطى) الذي يمثل «سلطة نهائية» في فلسفات أخرى كالفلسفة الوضعية على سبيل المثال. والأمر الثالث، وهو الأهم، إذ يمكن للأمرين السابقين أن يرتدا إليه أو يستنبطا منه، لما له من أولوية منطقية عليهما، هو جعل (الانسان) المركز الحقيقي في هذا الكون لكل ماعداه، بحيث يصبح كل شيء في هذا العالم يبدأ من (الانسان) وينتهي إليه دونما استثناء. ذلك ان الفلسفة الديكارتية تقرر بعد خروجها من مرحلة (الشك) ان اليقين الاول الذي لانزاع في صحته هو (وجود الانا)، اي (الانسان).

وحقيقة الانسان في الديكارتية (فكر) يتخذ من ذاته نقطة ارشميدية لذاته ولغيره مما في هذا العالم من كيانات ميتافيزيقية، أو موجودات مادية، أو أفكار رياضية، في حين أنَّ اليقين الثاني هو (وجوذ الله) الذي يستنبط على نحو ما من فكر (الانسان) ، والذي يتحول بدوره إلى ضامن لوجود العالم، لمصلحة الانسان وليس لمصلحة الله . وبهذا المعنى تكون الديكارتية صورة من صور (المذهب الانساني) أو (النزعة الانسانية) التي ترجع إليها كل معتقدات العصر الحديث حول قيمة الانسان، فضلاً عن الايمان الذي لايتزعزع للحضارة المعاصرة بأن كل منجزاتها إنما تكشف عن شيء واحد هو (نجاح الانسان في أنسنة نفسه أولاً وأنسنة عالمه ثانياً).

أ ـ المنهج الديكارتي :

لقد أنزل «ديكارت» (المنهج) من فلسفته منزلة عظيمة الأهمية، لأنه رأى ان التفاضل بين الناس لايكون في القدرات العقلية والملكات الذهنية، بقدر ماهو في الاستخدام الصحيح للذهن أو العقل: فصوابية الحكم ليست ثمرة للموهبة الشخصية، بقدر ماهي محصلة لاستخدام العقل لمنهج صحيح استخداماً دقيقاً ومنضبطاً بمقتضيات (المنهج) الذي تحدده الفلسفة. ولذا كان العقل في نظر «ديكارت» ***«أعدل الأشياء توزعاً بين الناس، لأن كل فرد يعتقد انه قد أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب ارضاؤهم بأي شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه. وليس براجح أن يخطىء الجميع في ذلك، بل الراجح أن يكون هذا شاهداً على ان قوة الاصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل، أو النطق، واحدة بالفطرة عند جميع الناس. وهكذا فإن اختلاف آرائنا لاينشأ عن كون بعضنا أعقل من بعض، وانما ينشأ عن كوننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ولانطالع الأشياء ذاتها. إذ لايكفي أن يكون الفكر جيداً، وانما المهم أن يطبق تطبيقاً حسناً»***[2] فـ «العقل» يكشف عن نفسه في «المنهج» من الناحية العملية. وهذا معناه ان في البشر قدراً مشتركاً ومتساوياً من العنصر الانساني ـ إن صح التعبير ـ وأن مايختلفون فيه هو طرق الاستعمال والانتفاع بهذا العنصر، لافي وجود هذا العنصر ذاته. وهذا هو الجذر الحقيقي لأفكار العدالة والحرية والاخاء والمساواة التي رفعتها الثورة الفرنسية بعد أكثر من قرن على وفاة «ديكارت»، والتي تحولت الي واحد من أهم مكتسبات الحضارة المعاصرة وأشدها رسوخاً في ذهن الانسان المعاصر.

وقد بسط «ديكارت» منهجه المؤلف من أربع قواعد في كتابه الشهير ***(مقال في المنهج)*** أو ***(مقالة الطريقة)*** على اختلاف في الترجمة كما يلي:

١ ـ القاعدة الأولى: ***« أن لاأتلقى على الاطلاق شيئاً على أنه حق مالم اتبيّن بالبداهة أنه كذلك، أي أن أعنى بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة وأن لاأدخل في أحكامي إلّا مايتمثل لعقلي في وضوح وتميز لايكون لديَّ معهما أي مجال لوضعه موضع الشك»***[3]

٢ ـ القاعدة الثانية: ***«أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها الى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة، لحلها على أحسن وجه»***[4].

٣ ـ القاعدة الثالثة: ***« أن أرتب أفكاري فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، واندرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لايسبق بعضها بعضاً بالطبع »***[5].

٤ ـ القاعدة الرابعة: ***«أن أقوم في جميع الأحوال باحصاءات كاملة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً»***[٦]. والقاعدة الأولى من هذه القواعد تستند إلى مبدأ (الحدس)، بينما تستند القواعد الثلاث الأخيرة إلى مبدأ (الاستنباط). و (البداهة) تشير هاهنا إلى (بداهة العقل) وليس إلى بداهة الحس، ومن ثم لايصح للمفكر أو الباحث الخضوع إلا لسلطة (البداهة) وسلطة (العقل)، مما يجعل إطراح جميع الأفكار السابقة التي تحصلت لنا عن موضوع ما أمراً ضرورياً، إذا ماشئنا معرفة الموضوع على حقيقته. فمعيار اليقين هو بداهة المعاني، وهذه لاتكون كذلك إلّا إذا كانت الأفكار السابقة التي تحصلت لنا عن موضوع ما أمراً ضرورياً إذا ماشئنا معرفة الموضوع على حقيقته. فمعيار اليقين هو بداهة المعاني، وهذه لاتكون كذلك إلّا إذا كانت الأفكار التي تتكون منها المعرفة واضحة ومتميزة، والمعرفة الواضحة عند «ديكارت» هي ***«المعرفة الحاضرة الجلية أمام ذهن منتبه؛ وعلى ذلك نقول: إننا نرى الموضوعات بوضوح حين تكون ماثلة أمام أبصارنا فتؤثر عليها تأثيراً قوياً وتجعلها مستعدة لرؤيتها. و(المعرفة المتميزة) هي المعرفة التي بلغ من دقتها واختلافها عن كل ماعداها انها لاتحتوي في ذاتها إلا مايبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي»***[٧].

ولئن بدا اليوم الحديث عن (البداهة) في المعرفة نافلة لاعناء فيها ومسلمة لاتقتضي برهاناً، فان الجهر بها والدعوة إليها في عصر «ديكارت» ـ العصر الذي كانت فيه سلطة الكنيسة تؤدي بمن يشك في معتقداتها إلى محاكم التفتيش التي كانت تدفع بأحرار الفكر إلى عقوبة الموت حرقاً ـ كانت بمثابة (ثورة عقلية) وطريقة تجديدية في التفكير لاشك فيها. ومع ذلك فإن (البداهة العقلية) ـ التي لاتعترف باليقين إلّا للمعاني الجلية الواضحة وضوحاً عقلياً هو أقرب إلى وضوح المعاني الرياضية ـ قد جعلت ميادين بأكملها واقعة خارج نطاق المنهج الديكارتي. إذ كيف يمكن للتاريخ ولوقائعه وحوادثه مثلاً أن تصل إلى درجة من الوضوح في ذهن المؤرخ، بحيث يصبح من الممكن وصفها بأنها بديهية. ولعل هذا هو ذاته مايضع الحدود بين فهم «طه حسين» للمنهج الديكارتي وبين المنهج الديكارتي كما أراد صاحبه له أن يكون. ذلك أن المفاهيم الاساسية التي يتكون منها تصور «طه حسين» لهذا المنهج (مفاهيم تاريخية)، مما يدل على أن «طه حسين» قد خرج بالمنهج من ميدان الى ميدان آخر لايصلح له في صورته الأصلية، وعلى ذلك يتعذر الحديث عن تأثر «طه حسين» بديكارت الا بكثير من التحديد والتقييد.

أما قاعدة (التقسيم أو التحليل)، فتقضي بتقسيم المعضلة الى معضلات أبسط منها حتى نصل إلى المعاني البسيطة التي لاتقبل القسمة، والتي هي في الأشياء أجزاؤها، بينما هي في المسائل الرياضية الشروط المحددة لهذه المسائل. وقاعدة (التحليل) تقوم على مسلمة هي أنه «لايوجد في الكل شيء أكثر مما تشتمل عليه عناصره البسيطة. ونحن لانفهم الكل فهماً

حقيقياً بيّناً الا عندما نكتشف العناصر التي هو مؤلف منها. والتحليل ليس الا وسيلة للكشف عن هذه العناصر، أو عن هذه الطبائع البسيطة... هكذا نستطيع بالتخليل أن ننتقل من الظواهر المعقدة إلى الأصول البسيطة، ومن المعلولات الى العلل... وان ننتقل من المعلوم إلى المجهول»[٨]. ومن البين ان القضايا التي اهتم بها «طه حسين» لم تكن تسمح له بالافادة من هذه القاعدة المطبوعة بطابع رياضي منطقي لايخفى. وحتى ان افترضنا ان لها بعض الفائدة في القضايا التاريخية - التي هي صميم اهتمامات «طه حسين» - فما كان يمكن لها أن تكون إلّا ذات نفع ضئيل لايكاد يذكر في مباحثه ودراساته، وبخاصة في قضية مثل قضية (الشعر الجاهلي) التي ينحصر كل جوهرها في الدراسات التاريخية من ناحية وفي الدراسات الفنية واللغوية والأدبية من ناحية أخرى.

إذا كانت القاعدة الثانية (قاعدة التحليل أو التقسيم) قد أظهرتنا على الطريقة التي نستطيع بها أن نحل مسألة من المسائل، فإن القاعدة الثالثة (قاعدة الترتيب أو التركيب) تظهرنا على ماهية النظام الذي يجب اتباعه في معالجة كل مسألة، فالترتيب في معالجة المسائل - في نظر ديكارت - هو أهم شيء، حتى لقد لمح غير مرة بأن القاعدة الثالثة هي أهم قواعده بالاضافة إلى القاعدة الأولى. وأهمية القاعدة الثالثة آتية من كونها تفرض الانتقال من الأشياء البسيطة السهلة إلى الأشياء المعقدة وفق الترتيب المنطقي، لأن الأشياء البسيطة أسهل معرفة من غيرها، لابل إن معرفتها، كما يقول ديكارت، «***مطلقة وتامة، ونحن ندركها بالبديهة لا بالنظر. فالعلم كله قائم على الادراك البيّن والمتميز بكيفية اشتراك هذه الطبائع في تكوين الاشياء المعقدة، مما يحتم البدء بتحليل الكل إلى أجزائه أو الكلي الى شروطه، فبغير ذلك يتعذر ترتيبها وبيان كيفية اشتراكها في تأليف الكل***»[٩]. ومن البين هنا أيضاً انه ليس لهذه القاعدة كبير نفع في معالجة القضايا التاريخية والانسانية والأدبية الا مثل ذلك النفع العام الذي يمكن للباحث أن يتلقاه من أي مصدر معرفي أو منهج من مناهج البحث في أي علم من العلوم، كأن تسهم في توسيع أفق البحث والباحث على سبيل المثال. ومن الصحيح أنه يلزم المؤرخ - مهما كان نوع المادة التي يؤرخ لها - أن يدخل نوعاً من الترتيب على الحوادث والوثائق، ولكن الزمان يظل عنصراً حاسماً في طبيعة الترتيب التاريخي، في حين أن الترتيب في القاعدة الديكارتية تقوم كل ماهيته في كونه ترتيباً عقلياً صرفاً، لأن ماهيته رياضية منطقية تنصب على ترتيب المعاني حسب بساطتها، بحيث لايكاد يكون مثل هذا الترتيب العقلي ممكناً إلّا إذا كان يمثل استنباطاً للعناصر بعضها من بعض، كما هو الحال في العمليات المنطقيّة والرياضيّة.

أما القاعدة الرابعة والأخيرة، وهي قاعدة الاحصاء أو الاستقراء، فتتمثل وظيفتها في «***الاحاطة بجميع شروط المسألة أو الاحاطة بجميع أجزاء الكل، والتحقق من أن العقل***

لم يغفل منها شيئاً عن سهو ولا عن خطأ »[10] وهذه القاعدة أيضاً كسابقتها لايمكن تصور دور مهم لها في اجراء البحوث التاريخيّة والأدبيّة والانسانيّة، إذ من المتعذر إجراء إحصاء واستقراء تام أو غير تام فيها، ومن باب أولى إجراء إحصاء بالمعنى الديكارتي الذي تتحول بمقتضاه سلسلة المعطيات إلى سلسلة استنباطية يدرك الباحث ما بين حدودها من ترابط إدراكاً حدسيّاً مباشراً، فلا يفوته بذلك أياً منها، وهو ما يتعذر إجراء مثيل له في مجال البحوث الأدبية والانسانية بسبب من الاختلاف في طبيعة الظواهر .

وإذن فمن المتعذر أن نتصور أن يكون «طه حسين » قد أفاد من المنهج الديكارتي فائدة جمّة، إذا استثنينا القاعدة الأولى (قاعدة البداهة)، ولكن بعد اجراء التعديلات المناسبة عليها لتصبح صالحة للاستعمال في ميدان البحث التاريخي الأدبي حيث تتخذ هذه القاعدة لدى «طه حسين» صورة (شك أدبي تاريخي) يترجم عن نفسه في (منهج نقدي تاريخي) يستمد بعض جذوره من (الديكارتية)، ولكنه يمضي مبتعداً عنها كلما غاص في موضوعه الخاص، وهو التاريخ بعامة، وتاريخ الأدب بصورة خاصة .

ب ـ الشك الديكارتي

والأمر الثاني الذي تميّزت به الفلسفة الديكارتية هو وقوفها (موقف الشك والارتياب والانكار) وما يرتبط بذلك من (روح نقدية حرة سالبة هدّامة « للمعطى ») الذي يتحول إلى مجرد ذريعة تسمح للأنا بأن تنمو على حسابه، فيتم بذلك تجريد (المعطى) من كل سلطة له على الفكر أو على الواقع ؛ ذلك (المعطى) الذي يتخذ شكل سلطة خارجيّة تتمثل في صورة (قوة لاشخصية خارجية عمياء) وتستمد مالها من سيطرة من حتميات مختلفة ، كالحتميّة الاقتصادية أو الحتمية الاجتماعية، وفي بعض الأحيان من حتمية نفسيّة تقدم تفسيراً للسلوك الانساني أقرب إلى الاسطورة منه إلى العلم، يتم بمقتضاه الغاء الحرية الانسانية من ناحية، والانحياز من ناحية اخرى، لفلسفة المعطى التي تجعل من الانسان (متغيراً) يتبع في حركته نوسان (المعطى) وتذبذبه .

وبما أن الديكارتيّة (فلسفة شك وارتياب)، أو هي بالأحرى تتخذ من (الشك) نقطة انطلاق لها في بحثها عن اليقين، فإنها تقرر أنه لكي نقيم شيئاً ثابتاً في العلوم يلزمنا مرة في حياتنا أن نرفض الآراء القديمة جميعاً، فالمرء يتلقى منذ حداثة سنه طائفة من الآراء الباطلة التي يحسبها صحيحة فيكون ما قد بناه على مبادىء هذه حالها من الزعزعة والاضطراب مشكوكاً فيه ولا يقين له أبداً، ولذا يقرر «ديكارت» بأنه *« لابد لي مرة في حياتي من الشروع الجدّي في اطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها من قبل ، ولا بد من بدء*

بناء جديد من الأسس ، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً ».[11] ولكي تقام أسس العلم بصورة وطيدة ومستمرة « **سوف أفرغ جدياً وفي حرية لتقويض كافة آرائي القديمة على وجه العموم. . . . . ولما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء، فسأوجه الهجوم أولاً إلى المبادىء التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها** »[12]

والحواس هي تلك المبادىء التي لايمكن الاطمئنان إليها لأنها خدّاعة : « **فكل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس. غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة ان لانطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة** ».[13] فحواسنا تخدعنا حتى أننا لانستطيع أن نميّز في مدركاتنا الحسية أهي تعرض علينا في حالة النوم أو اليقظة فـ : « **كثيراً ما انخدعت في النوم بأشباه هذه الرؤى وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء انه ليس هنالك امارات يقينيّة نستطيع بها أن نميّز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً، فيساورني الذهول، وان ذهولي لعظيم، حتى انه يكاد يصل إلى إقناعي بأني نائم** »[14] لذا لم يكن بد من أن « **أعتبر كل ما أستطيع أن أتوهم فيه أقل شك باطلاً على الاطلاق، وذلك لأرى إن كان لايبقى لديّ بعد ذلك شيء خالص من الشك تماماً . وهكذا فإني لّما رأيت أن حواسنا تخدعنا تماماً ، فرضت أنه لاشيء هو في الواقع على الوجه الذي تصوره لنا الحواس** »[15]
فالشك الديكارتي يتناول جانباً كبيراً من خبرة الانسان ، وخصوصاً خبرة الانسان اليوميّة التي تمثل (الموقف الطبيعي) للانسان في حياته اليومية . والتفلسف واقع فيها وراء هذه الخبرة الساذجة (خبرة الحس المشترك) ولابد للفيلسوف من وضعها موضع الشك لأن المعارف التي تمدنا بها مستمدة أساساً من الحواس التي وان لم تخدعنا دوماً، فإنها تخدعنا في بعض الأحيان على الأقل ، على أن الشك الفلسفي لايقف عند الشك في قيمة المعرفة الحسّية ، بل هو يتخطى ذلك إلى الشك في مبادىء العلوم وحتى طرق الاستدلال الرياضي والمنطقي، مستهدفاً من وراء ذلك (إعادة بناء الخبرة الانسانية) على أسس أوثق من الحواس، وعلى مناهج أكثر دقة ويقينا من المناهج التي كانت تحاول فلسفة العصور الوسطى فرضها على المفكرين والعلماء، مستندة في ذلك إلى سلطة الكنيسة وما للموروث من سلطة على أغلب العقول.

ومع ذلك فإن (الشك الديكارتي) ليس بـ (الشك المطلق) الذي يضع الأشياء كلها موضع الشك ، فيصبح من المتعذر على الفكر الخروج منه ، بل هو (شك محدود أو جزئي) أو (شك منهجي)، أي هو شك مقصود، على اعتبار انه لحظة في منهج أشمل في بحث الفيلسوف عن الحقيقة ، ولذا يقول ديكارت : « **لّما لاحظت أن جميع الأفكار التي تعرض لنا في اليقظة ترد علينا في النوم ، دون أن يكون واحد منها صحيحاً، عزمت على أن**

أتظاهر بأن جميع الأمور التي دخلت عقلي لم تكن أصدق من ضلالات أحلامي » .[١٦] فالفيلسوف يتظاهر بالشك إذ يمارسه متعمداً، باعتباره وسيلة يمتحن بها أفكاره ليتبينّ صحيحها من فاسدها، وليس غاية في حد ذاته يقصد إليه قصداً. ولذا يقرر « ديكارت » إنه لم يكن في شكه (***مقلداً للريبيين الذين لايشكّون إلّا للشك ويتظاهرون دائماً بالتردد، لأن غرضي كله كان على عكس ذلك لايرمي إلّا إلى الظفر باليقين، وإلى الاعراض عن الأرض المتحركة والرمل في سبيل العثور على الصخر والصلصال »*** .[١٧] والدلالة الأساسيّة لهذا الشك الديكارتي المنهجي هي أن الانسان حر، وان الحرية هي شرط الحقيقة وشرط البحث عنها أيضاً . ومالم يكن الانسان متحرراً فإنه لايكون مؤهلاً للبحث عن الحقيقة ولا إلى الإهتداء إليها إذا ما اتفق أن تقع له مصادفة : (***فنحن لانخلو عن أن نجد في أنفسنا حرية نستطيع بها إذا شئنا أن نمتنع عن التصديق بالأشياء التي لانعرفها حق المعرفة . وبهذا نمنع أنفسنا من الضلال »*** .[١٨] فحقيقة الشك الديكارتي قائمة في ذلك الشك المنهجي الذي لايمكن اعتباره شكاً وجودياً « ***بل هو محاولة منظمة للوصول إلى اليقين، ومثل ذلك الشك أدنى إلى أن يكون نشاطاً عقلياً مرتباً من أن يكون ميلاً إلى الانحدار في هوة الريب »*** .[١٩] فهذا النوع من الشك ما كان له أن يكون ممكناً لولا الحرية الانسانية التي تمكننا من الامتناع عن التصديق بالأشياء التي لانعرفها حق المعرفة. فالحرية هي الشرط المضمر للشك، والشك هو أداة هذه الحرية في ترجمتها عن ذاتها في المواقف النقدية المتحررة، وبخاصة في المراحل التي يكون التنوير فيها مايزال شرطاً جوهرياً للتقدم، كما هو الحال بالنسبة إلى المجتمع العربي، ومن هنا يمكن القول إن « طه حسين » وجد في هذه النقطة من الفلسفة الديكارتية ـ أعني ذلك التداخل بين الحرية والشك ـ سنداً نظرياً وعملياً في التوجه إلى نقد التراث العربي، وليس الشعر الجاهلي وحده، على الرغم من أن الشك عند «طه حسين» (شك تاريخي نقدي) وليس (شكاً منهجياً) يسترشد بالرياضة وخصوصاً باستدلالاتها الدقيقة المترابطة أشد الترابط .

جـ ـ مفهوم الانسان في الفلسفة الديكارتية

ومع ذلك فإن فكرتي (الشك والحرّية) لامعنى لهما دون وجود من يعيهما في الفكر ويمارسهما في الحياة . ومن هنا كان (مفوم الانسان) هو الأصل الذي تستمد هاتان الفكرتان وجودهما منه ، وكانتا فرعين يصح استنباطهما منه على الرغم من تقدمهما في النسق الديكارتي وتأخر (مفهوم الانسان) عنهما في هذا النسق . ومع ذلك فالانسان له أولوية منطقية ، طالما أن الشك والحرية محمولات لايستقيم حملها على غير الانسان في هذا العالم . فنحن نستطيع

أن نشك في كل شيء، بل « ***من الميسور لنا أن نفترض انه لايوجد اله ولا سماء ولا أرض وانه ليس لنا أبدان . لكننا لانستطيع أن نفترض أننا غير موجودين ، حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعاً ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن من يفكر لايكون موجوداً حقاً حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططاً فإننا لانستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة ، أنا أفكر ، وإذن فأنا موجود ، صحيحة ، وبالتالي انها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب*** »[20] وليس هذا اليقين بشيء سوى الانسان نفسه الذي تقوم ماهيته في الفكر، بينما يستمد الفكر ماهيته بدوره من الشك والحرية. وتبلغ عظمة الانسان في الديكارتية حداً يصبح معه الانسان في هذه الفلسفة سنداً لوجود الله ومنطلقاً لاثبات هذا الوجود ، على الرغم من اللغة الملتبسة التي كان ديكارت مضطراً لاستعمالها خوفاً من الكنيسة وسلطتها، فهو يقول: « ***ان في الجوهر اللامتناهي من الوجود الواقعي أكثر مما في الجوهر المتناهي، وبناء على ذلك أجد على نحو ما أن فكرة اللامتناهي سابقة لديَّ على فكرة المتناهي، أي ان ادراك الله سابق على إدراك نفسي: إذ أنَّى لي أن أعرف أني أشك وأرغب، أي أن شيئاً ينقصني، وانني لست كاملاً تمام الكمال إذا لم يكن لديّ أية فكرة عن وجود أكمل من وجودي عرفت بالقياس إليه مافي طبيعتي من عيوب ؟*** »[21] ففكرة اللامتناهي فكرة فطرية في ذهن المتناهي، أي الانسان، ولايعرف الله إلاّ بها؛ فيكون الانسان بذلك هو المركز الحاسم في هذا العالم ما دام الله نفسه لاسبيل إلى معرفته إلاّ انطلاقاً من الانسان أو المتناهي .

ولاشك في أنه كان لصورة الانسان هذه، كما تصورها ديكارت، أثر مهم على تفكير «طه حسين» ولكنه تأثير لاينطلق من التتلمذ على ديكارت، بقدر ماينطلق من استيعاب، «طه حسين» للثقافة الغربيّة بعامة، ومن إعجابه بالحضارة الغربيّة المعاصرة وبقيمها الأساسيّة، ولاسيّما الليبراليّة التي هي صورة الحرية لديه. ولما كانت الأفكار الديكارتية هي إحدى الأسس التي قامت عليها الحضارة الغربيّة المعاصرة بقيمها الليبرالية، كان التأثير الديكارتي في فكر «طه حسين» يتخذ شكلاً غير مباشر تنتفي معه علاقة التأثير المباشر.

٤ ـ منهج «طه حسين »

وإذا كان من الصحيح أن الاهتمام بالمنهج وما يترتب عليه من نتائج فلسفية وعقلية وحضارية وتاريخية هو ما يقرِّب « طه حسين » من « ديكارت »، فمن الصحيح أيضاً أن هذا الاهتمام يقرب « طه حسين » من كل المفكرين الكبار الذين وعوا أهمية المنهج، بل ومن أولئك المفكرين الذين انفرد كل منهم بوضع منهج أو رؤية منهجيّة، مكنت كلاً منهم من

النفاذ إلى صميم الحياة في مجتمعاتهم، فدور «طه حسين» التنويري الذي لعبه في صميم المجتمع العربي التقليدي الذي مازال قائماً، والذي لاينتظر له الزوال في وقت قريب، هو في مثـل أهمية دور أي واحد من هؤلاء المفكرين الكبار داخل المجتمعات التي قدّموا رؤاهم المنهجية في ظلها. ومن الممكن الزعم بأن (الرؤية المنهجية) التي اختارها « طه حسين » أو التي انطلق منها وانحاز لها ما تزال تشكل أهم اسهام قدمه الفكر العربي الحديث في مواجهة المجتمع التقليدي، بل ماتزال هي الطريق التي لن يبلغ المجتمع العربي أهدافه في التحديث والمعاصرة، إلّا إذا أنجز العقل العربي والمجتمع العربي تحقيق تلك الرؤية المنهجيّة في قلب الحياة العربية على اختلاف مستوياتها، بدءاً بتحديث العقل وانتهاء بتحديث المجتمع الذي لايتحقق إلّا بتحديث وساطات الحياة. غير أن الأمر الذي لابد من ملاحظته هو الوقوف على مابين « ديكارت » و« طه حسين » من فروق. فـ« ديكارت » فيلسوف تتكون فلسفته من نظريات معيّنة ومنهج محدد، وظيفته جعل البرهنة على هذه النظريات أمراً ممكناً، في حين أن « طه حسين » أديب مبدع وباحث في تاريخ الأدب من الطراز الرفيع. ومن هنا يجيء ما بينهما من اختلاف. سواء من حيث موضوع البحث أو أساليبه أو طرق البرهان. فمن المؤكد أن «طه حسين» لم يكن ليشك في وجوده الشخصي أو وجود العالم من حوله، بل كان يكفيه أن يصرف هذا الشك إلى الموضوع، مما جعل هذا الشك يتخذ لديه صورة شك في صحة الشعـر الجاهلي بدلاً من أن يكون موضوع هذا الشك الذات والعالم، كما هو الحال عند «ديكارت». وإذا كانت نقطة البدء عند «ديكارت» هي الشك في وجود الأنا، وانتهى من ذلك إلى اثبات يقين وجوده، أي الكوجيتو الذي هو اليقين الأول، الذي يتحقق بمقتضاه للفيلسوف الثقة بوجوده، ومن هذا اليقين ننتقل إلى يقين ثان هو وجود الله الذي يقوم بدوره بمهمـة الضامن لوجود العالم بالنسبة للذهن الانساني، فإنه في الوسع صياغة منهج « طه حسين » الذي اتبعه في البحث عن صحة الشعر الجاهلي، والذي من الممكن النظر إليه، إذا ما عممناه، على أنه منهج في درس التراث ونقده، في ثلاث نقاط : تضطلع النقطة الأولى برسم بنية مثالية أو أمثليّة للموضوع، تندمج فيها الحرية بتحول الموضوع إلى ظاهرة تصلح للبحث العلمي. وفي الثانية يكشف المنهج عن أن هذه البنية المثالية للموضوع لاتنطبق على الشعر الجاهلي، فيكون الشك في صحته هو الخطوة المنهجيّة الضرورية مادام الشعر الجاهلي غير محقق لصفات الظاهرة التي ترقى به إلى أن يكون موضوعاً للبحث العلمي. وفي النقطة الثالثة يكتشف « طه حسين » ان القارىء جزء لايتجزأ من عملية التفكير أو الكتابة، فينتهي إلى أن القارىء المتحرر ذهنياً شرط ضروري لاكمال جهود الكاتب الذي يفترض انه استطاع أن يعيد تركيب موضوعه، بحيث يجعل فيه ظاهرة تقبل الدرس العلمي، كما هو الحال بالنسبة لموضوع الشعر الجاهلي، الذي اكتشف « طه حسين » في بادىء الأمر ان صورته

التقليدية التي طرح عليها عبر مئات السنين لاتجعل منه موضوعاً صالحاً للدراسة العلمية.
وعلى ذلك فإن منهج « طه حسين » يتكون من ثلاث نقاط .

(أ) ـ الموضوع واعادة بنائه . (ب) ـ الشك في صحة الموضوع أو الظاهرة المدروسة .
(جـ) القارىء المتحرر أو المستنير.

أ ـ الموضوع وإعادة بنائه :

بما أن تحرير الذات لاينفصل عن تحرير العالم أو تحرير الموضوع، فإن العمل على تحرير الموضوع وجعله حراً ـ إن جاز التعبير ـ يكون رؤية أعمق لمفهوم (الحرية). فبدلاً من طرح الحرية بوصفها غاية أو مطلباً أولياً، يمكن التماس الشروط التي تسمح بتصور الموضوع. متحرراً. والموضوع يكون متحرراً عندما يتحول إلى ظاهرة تصلح لأن يتناولها البحث العلمي بالدرس والنقد والتقويم. واذن فمن الضروري الارتقاء بالموضوع إلى مستوى من التحرر يجعله قادراً على مواجهة متطلبات حرية الذات الباحثة أو المفكرة. وأول هذه المتطلبات ان يكون الموضوع انسانياً بعيداً كل البعد عن صور التقديس التي يضطر المرء بسببها إلى إغفال جوانب كثيرة من الموضوع المدروس، لكونها مقدسة، مما يجعل ماهيته مشوهة، فيدخل على الموضوع نتيجة لذلك ضرباً من (الجبرية) التي يغترب بسببها الموضوع عن ذاته ويصبح غير قابل للدرس العلمي، بسبب الانحيازات المنهجية التي تتخذ شكل افتراضات مسبقة تحد من حرية الموضوع في افصاحه عن ماهيته لروح المنهج الذي يحاول غزو هذا الموضوع بوضع ذاتيته في صميم الموضوع، حتى يجعله مفهوماً ومن ثم خاضعاً وملبياً لمتطلبات هذه الروح المنهجية ذاتها. ومن ناحية اخرى فان (الذات) ـ حاملة المنهج ـ هي الأخرى، نتيجة للجبريات المذكورة، تصبح حريتها مقيدة بتلك الافتراضات المسبقة التي يفرضها الموضوع على ذاته، والتي لايلبث أن يفرضها أيضاً على الذات التي تحاول غزوه بفهمه أولاً. وثانياً بتغييره واعادة بنائه. أي بجعلها الموضوع خاضعاً لسلطانها المنهجي والروحي خضوعاً مؤكداً.

وفي ضوء التحليل السابق، أظهر «طه حسين» بصيرة شديدة النفاذ عندما تجاوز مجرد النظر الى (حرية الرأي) على انها شرط ضروري لتاريخ الأداب والأدب الانشائي[٢٢] والعلم والفلسفة والفن والحياة العقلية والشعورية كلها[٢٣]، إلى تقديم نظرة جديدة إلى (الحرية) لا تعود بمقتضاها (حرية الرأي) تشير الى حرية الضمير الشخصي في اتخاذ المواقف التي يرى المرء انها مطابقة للحق فحسب، ولكنها تجاوز هذا المستوى عند «طه حسين» لتصبح مطابقة للحرية «*التي يطمع فيها كل علم ناشىء ليستطيع ان يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة*،

هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر إلى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى، وفنون أخرى، أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى»[٢٤] فالحرية هاهنا أصبحت تشير إلى وجود الموضوع من ناحية، وإلى أن هذا الموضوع له من الوجود مايكفي لتصوره مستقلاً عن كل ماعداه من الموضوعات، أي أنه مستقل وله ذاتيته الخاصة التي لاتشتق من عناصر خارجة عنها. وهذا يعني أنه موجود من أجل ذاته، أي هو غاية نفسه وليس مجرد وسيلة إلى غيره. فحرية الأدب عند «طه حسين» ليست بشيء سوى كون الأدب موضوعاً مستقلاً بذاته من ناحية، وكونه غاية لنفسه وللمشتغلين به من ناحية أخرى. فهو ليس وسيلة الى ماعداه، كأن يكون وسيلة لفهم الدين ومايرتبط به من قرآن وسنة. وعلى ذلك فان مايريده «طه حسين» للأدب هو ***«أن يظفر الادب بهذه الحرية التي تمكنه من أن يدرس لنفسه، التي تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة، فالأدب عندنا وسيلة إلى الآن. أو قل إن الأدب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجمود العقلي والسياسي. بل قل ان اللغة كلها ومايتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها. وانما تدرس من حيث هي سبيل الى تحقيق غرض آخر. وهي من هذه الناحية مقدسة وهي من هذه الناحية مبتذلة»***[٢٥]. فالحرية هي التي تخلق الموضوع اذ تحرره من العناصر الدخيلة عليه والتي هي مصدر التشويه فيه، وتحرر الموضوع ـ وهو هنا اللغة ـ يكون بنزع كل عناصر التقديس التي أنتجها الارتباط بين اللغة العربية والدين، وهو ماكتفى، من بعد، أصحاب (المنهج القديم) بالمحافظة عليه، بل وبدفعه إلى أبعد حد ممكن. وهذا عينه ماجعل اللغة العربية وآدابها في نظر «طه حسين» مقدسة ومبتذلة في آن معاً! فهي مقدسة لأنها لغة القرآن والدين، وهي تدرس في رأي أصحاب الأدب القديم من حيث هي وسيلة الى فهم القرآن والدين، ومبتذلة لأنها لا تدرس لنفسها، ولان درسها اضافي، ولان الاستغناء عنها قد يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها»[٢٦] فعنصر «التقديس» وعنصر «الابتذال» كلاهما يدخل على اللغة عناصر اضطراب وتشويه يجعل الموضوع يغترب عن طبيعته الحقيقية من ناحية، وتجعله غير قادر على الاستجابة للمناهج الطبيعية التي يمكن مقاربة هذا الموضوع أو ذاك الا بها ***«فاللغة والآداب اذن مبتذلة ومقدسة. ومن حيث هي مقدسة لاتستطيع أن تخضع للبحث العلمي الصحيح. وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمي الصحيح، والبحث العلمي الصحيح قد يستلزم النقد والتكذيب والانكار والشك على أقل تقدير.... ومن حيث هي مبتذلة لاتستطيع أن تخضع للبحث العلمي الحديث»***[٢٧]. فخلع أي ضرب من القداسة على اللغة يجعلها تغترب عن ذاتها، ومن ثم لا تعود مادة يمكن للبحث العلمي الحر والنزيه مقاربتها؛ وبالمثل فإن الابتذال، الناشيء عن كونها وسيلة الى غيرها لاغاية في ذاتها، يحول بينها وبين أن تكون المناهج العلمية الحديثة قادرة

على مقاربتها بالمثل.

صفوة القول في حرية الأدب واللغة هي أن الأدب في حاجة إلى هذه الحرية، هو في حاجة إلى أن لا يعتبر علماً دينياً ولا وسيلة دينية، وهو في حاجة الى أن يتحرر من هذا التقديس. هو في حاجة الى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار؛ لان هذه الأشياء كلها هي الأشياء الخصبة حقاً... «واللغة العربية في حاجة الى أن تتحلل من التقديس. هي في حاجة الى أن تخضع الى عمل الباحثين، كما تخضع المادة لتجارب العلماء. يوم يتحرر الأدب من هذه التبعية. ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الادب حقاً»(٢٨). فتبعية الأدب وتقديس اللغة هما الأمران اللذان يعوقان في نظر «طه حسين» سبل تقدم البحث العلمي فيهما. ومن ثم فان التقدم في هذين الحقلين مرهون بأن نعيد إلى الأدب اعتراضه، فننظر إليه على انه موضوع مستقل قائم بذاته. وعلى أنه غاية في ذاته وليس وسيلة إلى غيره. وكيف يمكن للأدب أن يتحقق له ذلك مالم تكن لغته التي ينطق بها لغة انسانية (طبيعية) كغيرها من اللغات تخضع للصيرورة وللتطور. يعتريها مايعتري غيرها من لغات البشر، وينطبق عليها من القوانين مثل ماينطبق على كل ماعداها من لغات؟ فالعودة للانسان والاعتراف بأن كل شيء في هذا العالم من خلق فعاليته من ناحية، والاقرار بأن الألوان المختلفة لهذه الفعالية لاسبيل إلى فهمها إلا بالمناهج الانسانية التي تتخذ من الانسان نقطة ابتداء ونقطة انتهاء، هو صميم (الثورة المنهجية) والعقلية والحضارية التي أراد «طه حسين» اطلاقها منذ حداثة سنه في الأزهر. ولكنها بلغت ذروتها في كتابه «في الشعر الجاهلي» الذي ظهرت طبعته الأساسية عام ١٩٢٦م، والذي ظهرت له صورة منقحة تنقيحاً طفيفاً لايغيّر من مضمون الكتاب شيئاً تحت عنوان مُعدَّل هو «*في الأدب الجاهلي*» عام ١٩٢٧م، على أثر الضجة الكبرى التي أثارها ظهور الكتاب في صورته الأصلية في المجتمع التقليدي في مصر، والتي تجاوزت مصر الى غيرها من البلدان العربية، فشاهدنا مثلاً الأمير «شكيب أرسلان» يقدم لكتاب (محمد أحمد الغمراوي) الذي دعاه صاحبه بـ«النقد التحليلي لكتاب في الشعر الجاهلي».

ب ـ الشك في صحة الموضوع والظاهرة.

ان طه حسين على وعي بالمخاطر التي تنطوي عليها محاولته وماستصطدم به من عقبات كثيرة في مجتمع تقليدي مثل المجتمع العربي في الربع الأول من القرن العشرين. فهو يقول ـ مبيناً أهمية منهجه وبحثه، ومحدداً للصعوبات التي ستقابله، وعازلاً للجمهور الذي سيتوجه اليه بالخطاب من أولئك الذين سيزورون عنه ويناصبونه العداء ـ «*وهذا نحو من البحث*

عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد لم يألفه الناس عندنا من قبل، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً . . وأنا مطمئن إلى ان هذا البحث وان أسخط قوماً وشق على آخرين، فسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة وذخر الأدب الجديد»[٢٩].

يحدد «طه حسين» ماهية منهجه في البحث في تاريخ الأدب بعبارات موجزة حاسمة تنم عن وعي دقيق بأهمية الموضوع وبالمخاطر التي يحتمل أن تواجهه إذ يقول : «نحن بين اثنتين: إما أن نقبل في الأدب وتاريخه ماقاله القدماء، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لايخلو منه كل بحث، والذي يتيح لنا أن نقول: أخطأ الأصمعي أو أصاب، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق، واهتدى الكسائي أو ضل الطريق، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث. لقد أنسيت، فلست أريد أن أقول البحث، وانما أريد أن أقول الشك. أريد الا نقبل شيئاً مماقال القدماء في الأدب وتاريخه الا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان»[٣٠] ثم يستطرد إلى بيان الفرق بين مذهبه في البحث وبين المذهب القديم فيقول: «والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم، فهو الفرق بين الايمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الاحيان الى الانكار والجحود. المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لايناله بتغيير ولا تبديل. ولا يمسه في جملته وتفصيله الا مساً رفيقاً. أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب. وأخشى ان لم يمح أكثره أن يمحو منه شيئاً كثيراً»[٣١]. واذن فالسمة الأساسية التي يتسم بها منهج «طه حسين» هي الشك الذي لايسلم بشيء إلا إذا ثبتت للمرء صحته. في حين أن السمة الأساسية للمنهج القديم هي الثقة بصحة ماانتهى إلينا من القدماء. والوقوف بالعلم عند حد اختيار واحد من المواقف التي وصلت الينا في كتب تاريخ الأدب فتكون دائرة البحث مقصورة على الاختيار بين البدائل القديمة دون المضي بها إلى اقتراح بدائل جديدة قد تطيح بكل ماوصلنا من علم قديم، وهو مالا يستطيعه الا المنهج الذي لجأ إليه «طه حسين» لاعتماده على الشك الذي يضمن للباحث حرية عقلية وتحرراً منهجياً كافيين لاستبعاد ما لاسبيل إلى قبوله قبولاً يستند إلى العقل والبرهان لا إلى سلطة الماضي أو قداسة النصوص أو شيوع الآراء وانتشارها. وهذا الشك هو الصفة الأولى والأساسية لمنهج «طه حسين» وهو الذي يجعل «طه حسين» ونقاده وأنصاره على السواء يقررون بأنه استعار هذه الطريقة في التفكير والبحث من «ديكارت» وان لم يكن من العلم في شيء الاكتفاء بهذا المستوى من مناقشة الشك ودوره ودلالته في تفكير «طه حسين»، ومنزلته في الرؤية المنهجية لدى «طه حسين»، وهو ماسنحاول مناقشته لاحقاً لبيان حدود مالديكارت من أثر في «طه حسين» من ناحية،

وللوقوف على الدلالات المختلفة لهذا الشك من ناحية اخرى.

وفي مقابل الشك الذي هو ماهية منهج «طه حسين» في دراسة الأدب وتاريخه والتراث بعامة، يبين «طه حسين» ان ماهية المنهج القديم، المنتجة أساساً للعناصر الجوهرية في المجتمع التقليدي، قائمة في (اغلاق باب الاجتهاد) مما جعل «طه حسين» يقول عن أتباع هذا المنهج: «هم لم يغيروا في الادب شيئاً، وماكان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد اخذوا أنفسهم بالاطمئنان إلى ماقال القدماء، وأغلقوا على أنفسهم باب الاجتهاد، كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام»[٣٢]. وكانت النتيجة المترتبة على ذلك غياب الحس النقدي الذي لاينفصل عن الشك، والاكتفاء بقبول المادة القديمة وتبنيها كما وصلت إلينا، وعندما طبق أنصار المنهج القديم منهجهم على دراسة الشعر الجاهلي وقفوا عند حدود القول: *«أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والاندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر؟ . . . أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها. .؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم رواتهم وتناقله عنهم الناس، حتى جاء عصر التدوين فدون في الكتب وبقي منه ماشاء الله أن يبقى إلى أيامنا. .؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها، ونقلوا إلينا آثار الشعراء وفسروها، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ماقالوا راضين به مطمئنين إليه، فإذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم. فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف، وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت، فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية، ولنؤثر ضبطاً على ضبط. ولنقل أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون، أو وُفِقَ (المبرد) ولم يوفق (ثعلب)»*[٣٣]. وهذا هو على وجه الدقة مايمكن اختصاره بالقول: إن أنصار القديم قد أغلقوا باب الاجتهاد في دراسة الأدب وتاريخه، مثلما أغلق الفقهاء على أنفسهم باب الاجتهاد في الفقه، فأقروا بذلك ـ على مستوى الفكر ـ بجمود المجتمع وبتحوله من مجتمع قادر على التطور والنهوض الى مجتمع ساكن راكد هاجع لايستطيع تغيير نفسه، فتحول الى مانسميه بمجتمع تقليدي ينتظر منا أن نهز أسسه، وأن ننسفها إذا كنا نريد الخروج من تكرار أشكال الحياة في الفكر والعمل التي تنتمي إلى ألف عام خلت. والخطوة الأولى على طريق تقويض هذه الأسس هي الشك فيها، وهو مايمكن أن يتخذ شكل حركة تنويرية تنطلق من الفرد ـ من حيث هو باحث ومفكر ـ وتتجه الى الجماعة، من حيث هي مجتمع يتطلع الى حياة تتجسد فيها الحداثة بدلاً من أن تظل نهباً لمنظومة معيارية فقدت كل مبررات وجودها التاريخية وكل مالها من شرعية منطقية، مادامت

المبادىء التي تستند اليها في وجودها والمشتقة من (مفهوم الأمة) والذي أصبح بدوره موضع نقـاش وارتياب، لم يعد الاعتراف بها ممكناً بصورة شاملة وعامة لجميع قوى الأمة الحية، ولاسيما النخبة الممتازة من أفرادها الذين ينعكس في نشاطهم العقلي والمادي جماع الحقائق ـ العقلية والاجتماعية والحضارية ـ بوصفهم معبرين عن مكونات المفهوم الذي تستند إليه الأمة في قيامهـا ووجودها، وهم يعكسون هذا المفهوم حتى في قواه المتناقضة، لاعكساً أحادي الجانب لاتظهر فيه إلا إحدى قوى هذا المفهوم. فالعكس الحقيقي للمفهوم أو التعبير عنه لايكون شاملاً وكلياً إلا إذا كشف عن القوى التي يتركب منها، أي عن القوى المتناقضة التي تكسب المفهوم حياته التاريخية، والتي تؤدي به الى الانحلال والهلاك التاريخيين أيضاً.

أما حجر الزاوية في منهج انصار الجديد، في دراسة الأدب وتاريخه، فهو الشك بكل تأكيد، وأهم مايميز طريقة تفكيرهم ***«انهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان، أو هم لم يرزقـوا هذا الإيمان والإطمئنان. وقد خلق الله لهم عقولاً تجد في الشك لذة وفي القلق والاضـطراب رضا»***(٣٤). وأما هذا القلق والاضطراب الذي يستشعرونه حيال البحث أو الشك بكلمة واحدة، فيترجمونه أثناء الممارسة الفعلية للبحث فيما يظهرونه من عدم اطمئنان ***«إلى ما قاله القدماء وإنما يلقونه بالتحفظ والشك. ولعل أشد مايملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً. هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي، فيتجاهلون اجماع القدماء على ماأجمعوا عليه، ويتساءلون: أهناك شعر جاهلي؟ فان كان هناك شعر جاهلي فما السبيل إلى معرفته؟ وماهو؟ ومامقداره؟ وبم يمتاز من غيره؟ هم لايعرفون ان العرب ينقسمون الى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أن أولئك من «جرهم» وهؤلاء من ولد «اسماعيل» ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات. ولكنهم يعرفون ان القـدماء كانوا يرون ذلك، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء، مصيبين أم مخطئين»***(٣٥). ويرى «طه حسين» ان هذا المنهج له من الفعالية بحيث ينتهي إلى نتيجتين على قدر كبير من الأهمية. لا في حياة البحث العلمي فحسب، وإنما في حياة الأمة ومستقبلها أيضاً.

الأولى ***«هي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى كل شيء آخر»***(٣٦). والنتيجة الثانية التي قد تتحقق لانصار المنهج الجديد هي انهم ***«قد ينتهون الى تغيير التاريخ أو ماااتفق الناس على انه تاريخ. وهم قد ينتهون الى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها»***(٣٧). وكلتا هاتين النتيجتين خطيرة، ومرتبطة بالأخرى، فالثورة الأدبية داخل تراث أمة مثل الأمة العربية، تستخرج صورتها عن نفسها، فضلاً عن مفهومها، من أدبها، وبخاصة من شعرها ـ خطوة حاسمة الأهمية في اتجاه نقد الأصول وتصحيح نقاط الابتداء التي انحاز لها المنافحون عن المجتمع التقليدي، فكرسوا بذلك هذا المجتمع، وحالوا بين مراجعة هذه الأصول ونقدها زمناً طويلاً. مع أن كل حركة تجديدية أو احيائية لابد لها من البدء بهذا النقد لهذه الأصول

وبهذا التصحيح لها، وهو مالايتحقق إلا إذا سبقه تحرر العقل الذي ينعكس في المنهج، وهذا هو ماجعل «طه حسين» يلمح على أهمية الشك، باعتباره النقطة المنهجية الأولى في كل بحث للأدب وتاريخه. والنتيجة الثانية، وهي الأساسية، ماهي إلا تعميم للأولى، يتجاوز به أنصار الجديد - وطه حسين على رأسهم - الشك في صحة الشعر الجاهلي إلى حرية الشك في كل مايخطر للمجتمع التقليدي الشك فيه، وإطلاق الحرية للعقل لمراجعة كل شيء في هذا المجتمع ابتداء من الشعر وانتهاء بالعقيدة، مروراً بكل مايخطر للمرء أن يشك فيه مما هو قائم فيما بين هذين القطبين الأساسيين في حياة الأمة العربية التي أضحت مجتمعاً تقليدياً تنعدم فيه البدائل ويسيطر بديل واحد داخله، ابتداء من القرنين السابع والثامن الهجريين على وجه التقريب. والنتيجة المنطقية التي ستنتهي إليها هذه (النزعة الشكية المعممة) على كل جوانب الحياة الفكرية والحضارية هي إعادة النظر في التاريخ، ومن ثم القيام بمحاولة لاعادة كتابته انطلاقاً من النقاط التي يفترض ان النقد العلمي والشك المنهجي قد أديا اليها، وتلك مسألة لاشك أنها الخطوة الأولى في اتجاه تدمير أسسه الايديولوجية والعقلية على وجه العموم. ذلك أن الوعي بزيف هذه الاسس وبفقدان مبرراتها التاريخية هو خطوة حاسمة في اتجاه تدميرها، بوصفها قوى اجتماعية تعرقل حركة الفكر الذي يستهدف ابداع اشكال جديدة للحياة والفكر تتخطى المجتمع التقليدي وأساليبه في الحياة والفكر على حد سواء.

والثورتان تتداخلان في غالب الأحيان: الثورة الأدبية والثورة التاريخية النقدية. الأولى تعبر عن نفسها من خلال الشك في صحة الشعر الجاهلي والتماس البراهين على أن أكثره منحول متكلف ومصطنع، والثانية غالباً ماتكشف عن نفسها من خلال ايمان «طه حسين» بأن هناك قوانين تاريخية ضرورية كلية تتحكم في سير التاريخ من ناحية، ومن ناحية أخرى في ذلك الميل إلى استخدام ضرب من المنهج المقارن الذي يكشف به «طه حسين» عن حدود المفاهيم وعن قيمتها التاريخية. والثورتان تنطلقان من جذر واحد هو ذلك الشك التاريخي المنهجي الدقيق في قيمة المصادر والروايات والشهادات من ناحية، وفي خطوة لاحقة - وهي الأكثر جذرية وأهمية - في قيمة الأفكار والافتراضات الموروثة عن الماضي والتي مايزال لها أثر فعلي، مع أنها قد فقدت كل قيمة لها مستمدة من ذاتها، وأصبحت كل قيمتها منحصرة فيما لها من سلطة مستمدة من سلطة الماضي، حتى أصبح يصعب على الكثيرين نقدها والوقوف منها موقف الشك والنقد. ومع ذلك فان شروح «طه حسين» الضافية تتناول في الغالب (الثورة الأدبية) دون (الثورة التاريخية النقدية) التي يتعين على الباحث أن يستخلص ماهيتها من بعض النصوص القليلة ومن التطبيقات المختلفة التي قدمها «طه حسين» لثورته الأدبية تلك، بالاضافة إلى الأفكار العظيمة الأهمية التي ساقها «طه حسين» في كتابه المهم ***«مستقبل الثقافة في مصر»***. وبقدر ماتتناول الثورتان الماضي بالبحث والنقد، فإنهما بقدر أكبر،

تتجاوزان هذا الجانب السلبي إلى جانب ايجابي تماماً ، يتمثل في تطلع «طه حسين» بثورتيه كلتيهما إلى (الحداثة) التي كانت من غير شك الشغل الشاغل له طوال حياته كلها. والفكرة الأساسية التي ينطلق منها «طه حسين» في ثورتيه كلتيهما قوله: ***«إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعاً يعلمون ان القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وان يتقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً. والناس جميعاً يعلمون ان هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثراً، وانه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً، وانه غير مذاهب الأدباء في أدبهم، والفنانين في فنونهم، وانه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث»***[٣٨]. وهذه هي قاعدة (البداهة الديكارتية) مكتفياً «طه حسين» منها باشتراطه أن يكون الذهن خالياً من كل معرفة مسبقة ومن كل افتراض مسبق، ومن كل النتائج التي سبق للباحثين أن توصلوا إليها بصدد الموضوع المدروس. دون أن يمضي «طه حسين» إلى الحديث عن (البداهة) أو اشتراطها، نظراً لكونها ذات طابع رياضي ومنطقي بحت، وهو مالا يتطلبه «طه حسين» في منهجه. وذلك لأن التاريخ، تاريخ الأدب والتاريخ السياسي وتاريخ الأفكار الخ.. هو دائرة اهتمامه، وهو مالا يمكن للبداهة الرياضية والمنطقية، أو مناهج البحث الصورية أن يكون لها دور في تناوله. ولهذا فمن الغلو حقاً الربط بين منهجية «طه حسين» وبين المنهجية الديكارتية دون تحفظ أو تقييد يلحظ هذا الفرق الجوهري الذي ذكرناه آنفاً. مما يسمح بالإفتراض بأن طريقة «طه حسين» في التفكير (طريقة تاريخية) ومنهجه في البحث (منهج تاريخي مقارن) بعيد كل البعد عن كل ماهو رياضي ومنطقي، مما يجعل الصلة بينه وبين «ديكارت» أقل خطراً مما يظن الكثيرون.

صحيح أن الشروط التي يشترطها «طه حسين» لتطبيق منهجه الذي نصفه بأنه (منهج تاريخي) هي عينها الشروط التي اشترطها «ديكارت» لتطبيق منهجه، على مابين المنهجين من اختلاف. فـ«طه حسين» يقول عن الأدب العربي عندما يكون موضوعاً للبحث: ***«لنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ماقيل فيهما من قبل»***[٣٩]. ومن قبل ذلك كان قد أظهر تشدداً أكبر في تطبيق هذه الشروط المنهجية حينما كتب في ***«في الشعر الجاهلي»*** يقول: ***«يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل مايتصل به وان ننسى مايضاد هذه القومية ومايضاد هذا الدين، يجب أن لانتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أنا إذا لم ننس***

قوميتنا ودينا وما يتصل بها فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف. وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين»[٤٠] وهو يتابع مستفهماً ***«وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب فلم يبرأ علمهم من الفساد، لان المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم واكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم، ولأن المتعصبين على العرب غلوا في اصغارهم وتحقيرهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً»***[٤١]. ويلاحظ «طه حسين» بشيء من التشدد المنهجي والصرامة في البحث العلمي ان النتائج التي ترتبت على تنكب المنهج الحق في البحث العلمي قد أدت إلى إفساد العلم، خصوصاً لأن الأقدمين لم يميزوا بين عقولهم وقلوبهم. فهو يقول: ***«ولو ان القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم، وان يتناولوا العلم على نحو ماتناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية، ولا عصبية ولا دين»***[٤٢].

«ولا مايتصل بهذا كله من الأهواء، لتركوا لنا أدباً غير الأدب الذي نجده بين أيدينا ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن . . .»[٤٣]. وتبلغ هذه الاعتبارات المنهجية ـ التي هي ديكارتية في صميمها من حيث المنهج على الأقل ـ ذروتها عندما يقول «طه حسين» ***«لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا مكترثين بنصر الاسلام أو النعي عليه»***[٤٤]. ***«فان نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد، فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء»***[٤٥]. وعلى الرغم من كل هذه الشروط التي يقيد بها «طه حسين» البحث العلمي ـ والتي كان «ديكارت» قد نص على مادونها تشدداً وبخاصة في كتابه (***مقالة الطريقة***) على اعتبار انها شروط لابد للباحث من التقيد بها إذا ماأراد لبحثه أن يجيء علمياً وموضوعياً خالياً من الانحيازات ومن كل افتراض مسبق يمكن أن يدخل على البحث نتائج مفترضة مسبقاً ـ فإنها مع ذلك تأتي عند «طه حسين» لتعزز مقدمات البحث التاريخي الذي هو شرط (الثورة الأدبية) ومقدمات (الثورة النقدية التاريخية) التي ستشترك مع (الثورة الأدبية) في انتاج مفهوم «طه حسين» عن الحداثة وعن رؤيته إلى تحديث الفكر والمجتمع أو تحديث الواقع، مادام الواقع يشمل الفكر والمجتمع على حد سواء.

ج ـ القارىء المتحرر او المستنير

وكما بدأ المنهج باشتراط مسبق هو تحرر الموضوع، **أي أن يكون موضوعاً مستقلاً وقائماً** بذاته وغاية في حد ذاته وليس وسيلة إلى غيره، **وهو مايجعل منه موضوعاً صالحاً للبحث**

العلمي، ومن ثم لا تكون العلاقة بينه وبين ذات الباحث أو المفكر علاقة اغتراب متبادل، مادام تحرر الموضوع ليس إلا شكلاً آخر لتحرر الذات، ومادام الموضوع قد ارتقى الى مستوى الذات التي تحاول فهمه من أجل أن تحقق سيطرتها عليه ونموها على حسابه من ناحية، وتحقق الوعي الذاتي بذاتها فيه من ناحية أخرى، ثم انتقل المنهج إلى بسط مفهوم (تحرر الذات) الذي هو قائم من وراء تحرر الموضوع، والذي اتخذ شكل جهد تضطلع فيه الذات بجعل ذهنها خالياً من كل افتراض مسبق بالارتداد بذاتها إلى الاتصال المباشر بموضوعها، دون أن يكون هذا الاتصال ماراً بأي نوع من الوساطة، وساطة التراث أو وساطة الغير، أو حتى وساطة الذات ذاتها بين الذات وبين الموضوع، من خلال الافتراضات المسبقة التي قد تكون ظلت عالقة في الذهن نتيجة لتأثير التربية أو المعلمين أو الأحكام الشائعة. أما الخطوة الأخيرة في المنهج والذروة التي يصل إليها، فهي تحرير القارىء أو المتلقي، تماماً مثلما انه من الضروري في هذا المنهج أن يكون الموضوع والذات متحررين فعلاً. ولعل هذا مايفسر لنا قول «طه حسين» ***«إن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً. . إني غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرأون العلم ويكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول، فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً»***[٤٦]. وبهذا المعنى تكون القراءة الحقيقية مستوى من مستويات الكتابة، تماماً مثلما أن الكاتب لايستطيع أن يكتب أي موضوع شاء، بل هو يستطيع فقط أن يكتب الموضوعات التي يتحقق التطابق بين مستوى تحررها وبين مستوى الحرية التي وصل اليها الكاتب أو المفكر الذي يدرس موضوعاً ما.

تلكم هي الخطوط العامة والأساسية لمنهج «طه حسين» القائم على الشك التاريخي وليس الشك الديكارتي، وان لم يكن هذا ليعني ان «طه حسين» لم يفد من «ديكارت» أو من أفكاره، ولكن «طه حسين» ظل أقرب إلى الشك بالمعنى التاريخي أكثر من قربه من الشك بمعناه الديكارتي المنهجي.

٥ ـ المنهج مطبقاً:

وأما الآن فلنحاول رسم المعالم الأساسية للافتراض الذي قدمه «طه حسين»، على أساس أنه توصل إلى هذا الافتراض بفضل استخدامه لمنهجه القائم على الشك، والذي ارتضى صيغة عامة له قاعدة (البداهة) كما صاغها «ديكارت» في كتابه «مقالة الطريقة» بعد أن أدخل عليها «طه حسين» من التعديلات ماجعل من منهجه منهجاً تاريخياً بالدرجة

الأولى.

يمكن اختصار افتراض «طه حسين» المتعلق بالشعر الجاهلي في ثلاث نقاط اساسية:

(١) «إن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء وانما هي منحولة بعد ظهور الاسلام، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، ولا أكاد أشك في أنّ مابقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً لايمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي... ان ماتقرؤه على أنه شعر امرؤ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء وانما هو نحل الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين»[٤٧].

(٢) «ان العصر الجاهلي القريب من الاسلام لم يضع وانا نستطيع أن نتصوره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً. ولكن بشرط الا نعتمد على الشعر بل على القرآن من ناحية والتاريخ والأساطير من ناحية اخرى»[٤٨].

(٣) والنتيجة المترتبة على الأمرين السابقين هي «انه لاينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وانما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله.. ان هذه الأشعار لاتثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة الى مااتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث. فهي انما تُكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ماكانوا يريدون ان يستشهدوا عليه»[٤٩].

وهذه النقاط الثلاث التي تشكل صميم الافتراض الذي كرس له «طه حسين» جهداً كبيراً لاثباته، هي الموضوع الذي جاهد في سبيل أن يثبت استقلاله، وانه لايكون صالحاً للبحث العلمي إلا إذا كان غاية في ذاته. وغاية لذاته في آن معاً. الأمر الذي لايكون إلا اذا كان الموضوع متحرراً، أي موجوداً من أجل ذاته وليس وسيلة إلى غيره. وإذا كان «طه حسين» قد أثبت، أو على الأقل دعا إلى أن يكون الأدب وتاريخ الأدب موضوعاً مستقلاً وغاية في حد ذاته، خصوصاً بعد تخليص لغته من عناصر القداسة التي سمت بهذه اللغة إلى مافوق المستوى الانساني، مما أدى إلى ضياع الموضوع نتيجة لكون اللغة لم تعد قادرة على الخضوع للبحث العلمي بسبب قداستها، ونظراً لأن الأدب المكتوب بهذه اللغة لم يعد من الممكن درسه بالمناهج العلمية الحديثة، لما ينعكس على الأدب من نتائج سلبية تترتب على قداسة اللغة، فان عودة «طه حسين» باللغة الى المستوى الانساني هو الذي جعل ولادة هذا الموضوع ممكنة، بعد أن تم انتاج التجانس بين الذات والموضوع، فكلاهما ينتسبان الى أصل واحد هو الأصل الانساني. ان تطهير اللغة ـ ومن ثم الأدب ـ مما فيها من عناصر التقديس، هو عودة بها الى ماهيتها الحقيقية، أي ماهيتها التاريخية، مادام من شأن اضفاء القداسة على

موضوع ما دفعه خارج التاريخ، أي قطع الصلة بينه وبين كل ماهو انساني.

ومن ثم ربط اللغة بتصور ثابت لها تظل بمقتضاه ثابتة عند حد معين لاتستطيع تجاوزه، فتفقد كل قدرتها على التطور. لقد أراد «طه حسين» وبالدرجة الأولى، اعادة اللغة إلى التاريخ من ناحية وجعل التاريخ مبثوثاً في صميم نسيجها من ناحية أخرى، ليتيسر تطبيق منهج في البحث اللغوي يعد الزمان لحظة جوهرية فيه. وعلى ذلك فان شك «طه حسين» (شك تاريخي) لانه لايستهدف البحث عن ماهيات ثابتة لا تاريخية، مثل الماهيات الرياضية أو الحقائق الميتافيزيقية، كما هو الحال عند «ديكارت» بل يستهدف من وراء شكه، أولاً وبالذات، الكشف عن دور الزمان في بناء اللغة وهدمها، والكشف عن دور الزمان في صحة الرواية الادبية وكذبها، والبرهنة على أن المصلحة والعصبية والصراع بين الامم المختلفة داخل الامبراطورية العربية، وهذه كلها عناصر تاريخية، قد لعبت في كثير من الاحيان دوراً اضطلع بتشويه المعرفة وتزييف الرواية، مما استدعى من «طه حسين» ان يمارس (الشك النقدي التاريخي) حيال هذه العناصر المستخفية، لاشكاً نقدياً ديكارتياً يتخذ من الرياضيات منهجاً ومن الميتافيزيقيا موضوعاً.

ومما يزيد في ايضاح هذا الطابع التاريخي لمنهج «طه حسين» النقدي هذا العدد الضخم من الأدلة التي يحشدها لتسويغ شكه في صحة مانقل إلينا من الأدب الجاهلي: ***«ان علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش، فهم لم يبلغوا منها الا شيئاً قليلاً بالقياس الى ما أهمل اهمالاً، لبعد مابينه وبين لغة قريش بوجه عام، وبعد مابينه وبين القرآن بوجه خاص»***[٥٠]. وهو يقول أيضاً ***«وقد أرادت الظروف ان يضيع الشعر الجاهلي لأن العرب لم تكن تكتب شعراً بعد، وإنما كانت ترويه حفظاً. فلما كان ماكان في الاسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن، قتل من الحفاظ والرواة خلق كثير. ثم اطمأنت العرب في الامصار ايام بني أمية، وراجعت شعرها، فإذا قد ضاع أكثره وإذا أقله قد بقي، وهي بعد في حاجة الى الشعر تقدمه وقوداً الى هذه العصبية المضطرمة، فاستكثرت من الشعر، وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال، ونحلته شعراءها القدماء»***[٥١]. و«طه حسين» لايعتقد أنه أول من شك في صحة الشعر الجاهلي، فهو يشير الى مذهب «ابن سلام» بهذا الصدد في كتابه ***«طبقات فحول الشعراء»*** فيأخذ عنه ويزيد عليه ويستدرك بعض مافاته ووقع فيه الغلط[٥٢]. كما يلاحظ «طه حسين» ***«ان اخبار الجاهليين واشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة، وانما وصلت الينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير، طريق الرواية والأحاديث، طريق الفكاهة واللعب، طريق التكلف والنحل. فنحن مضطرون أمام هذا كله الى أن نحتفظ بحريتنا كاملة والى أن نقاوم ميولنا واهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر»***[٥٣]. واذا ماقيل ان «طه حسين»

بشكه في قيمة المصادر التاريخية التي وصل الينا الشعر الجاهلي منها، إنما يجعل كتابة التاريخ العربي مستحيلة لاحدى أهم حقب هذا التاريخ وأطولها، فالجواب على ذلك هو ان «طه حسين» يقدم رؤية جديدة لقيمة المصادر التاريخية، يصبح القرآن بمقتضاها هو نقطة البدء في كل تاريخ، ويتعين انطلاقاً من وجهة النظر هذه عرض كل المصادر المتصلة بالحقبة الجاهلية على القرآن ومعارضتها به اذا ماكانت اسبق منه، لانه في نظر «طه حسين» ***«النص العربي والقديم الذي يستطيع المؤرخ ان يطمئن الى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تُلي فيه، فأما شعر هؤلاء الشعراء، وخطب هؤلاء الخطباء، وسجع هؤلاء الساجعين فلا سبيل الى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان اليها»***[٥٤]. ومن ناحية أخرى، فان «طه حسين» يدعو الى قلب النظرة الشائعة والمناهج السائدة في تاريخ اللغة العربية وآدابها عندما يدعو إلى الاستشهاد بنصوص القرآن على الشعر الجاهلي، بدلاً من الاستشهاد بالشعر الجاهلي على نصوص القرآن: ***«إذا كان هناك نص عربي لاتقبل لغته شكاً ولا ريباً، وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة مايسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن»***[٥٥]. ولا ندري بعد ذلك سبباً لاتهام «طه حسين» بكل ما اتهم به من مروق وزندقة وتخريب لأمجاد الأمة العربية والاسلامية، الا أن يكون ضيق الافق من ناحية، والعجز عن فهم الآفاق البعيدة التي كان «طه حسين» يستهدفها من وراء أفكاره التجديدية والمبتكرة.

واذن، فـ«طه حسين» مطمئن إلى الصحة التاريخية للنص القرآني، مما جعله يلفت الانتباه الى امرين هامين في تطبيق منهج البحث التاريخي على التاريخ العربي وعلى التاريخ الخاص بالأدب.

الأول أن تعرض كل المصادر التاريخية على القرآن وأن تعارض به، وبخاصة المصادر السابقة عليه، حتى يقضي الباحث في أمرها في ضوء النصوص القرآنية.

والثاني ان تقاس صحة الشعر الجاهلي وفصاحته بالقرآن، وأن يستشهد به على الشعر الجاهلي لا أن يستشهد بالشعر الجاهلي على القرآن. وفي الحالتين نجد «طه حسين» يرسي نقطة ابتداء شديدة الاهمية تتمثل في دعوته الى أن يتخذ من القرآن نقطة ابتداء للتاريخ العربي في كل صوره وأشكاله، سواء أكان تاريخاً أدبياً أو تاريخاً للأفكار وهلم جرا. أفلا يكون «طه حسين» بذلك هو أول من ربط رسالة العرب برسالة الاسلام؟ وإذن لماذا ثار أنصار القديم هذه الثورة العنيفة واتهموه بكل ما اتهموه به؟ وهل هناك أي باحث أو مفكر آخر دعا إلى اتخاذ القرآن نقطة ابتداء للتاريخ العربي غير «طه حسين»؟. لعل لفت الانتباه إلى ذلك يعزي السلفيين بإعادة النظر في أفكار «طه حسين» ولعلهم يخرجون من ذلك الى تقويم جديد لجهود هذا المفكر الذي لايمكن الادعاء بأن أحداً غيره كان أشد غيرة وحباً ـ مهما كانت

عقيدته الفلسفية واتجاهه السياسي ـ لهذا الوطن وهذه الأمة. ولكن الفرق بينه وبين أكثر نقاده. هو ان «طه حسين» كان محباً لمستقبل هذه الامة وهذا الوطن، بينما كانت عواطفهم هم موجهة إلى ماضي هذا الوطن وماضي هذه الأمة. والماضي انقضى ولا سبيل إلى استعادته إلا في الحلم والذاكرة. وأما المستقبل فهو الذي يحتاج إلى الارادة والفكر بل والشجاعة أيضاً.

٦ ـ محاولة أولى في كتابة تاريخ الجاهلية استناداً إلى القرآن

بوسعنا العثور على مادة ضخمة جداً يكفي أن نعرض لبعضها لنبين كيف ان «طه حسين» يقدم لنا نموذجاً لكتابة التاريخ الحقيقي للحقبة الجاهلية استناداً إلى القرآن، وفي الوقت نفسه يقوم هذا النموذج بمهمة البرهنة على (النحل) في الشعر الجاهلي. من الواجب التماس صورة الحياة الجاهلية في القرآن لا في الأدب الجاهلي، لان «طه حسين» لايرى أن أصحاب المطولات، من أمثال امرىء القيس هم المرآة التي تنعكس على صفحتها هذه الحياة، بل هي في نظره تنعكس في القرآن وفي شعر الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه، بل وفي الشعر الأموي ذاته. فالقرآن هو المرآة الحقيقية للحياة الجاهلية. والقرآن ليس كله جديداً على العرب. وإلاّ لما فهموه ولما انقسموا حوله بين مصدق ومكذب. وعلى سبيل المثال فان النحل التي عرض لها القرآن بالنقد هي النحل التي الفها العرب في جاهليتهم، في حين اننا لانجد أثراً يذكر لهذه النحل في الأدب الذي يضاف إلى الجاهلية. وغاية مانقع عليه في الشعر الجاهلي عواطف غامضة تكشف عن عجز شعر عنترة وغيره عن تصوير هذه الحياة الدينية، مع ان دراسة حياة قريش في الجاهلية تكشف عن أنه كان لها حياة دينية حقيقية أملت عليها مجاهدة النبي، وهي حياة لا أثر لها في الشعر الجاهلي. والقرآن لايكشف فقط عن وجود حياة دينية لدى عرب الجاهلية، بل هو يكشف أيضاً عن وجود عقليه مما لانجد له أثراً في الشعر الجاهلي. والقرآن يكشف عن وجود طبقتين بين العرب، طبقة مستنيرة وغنية. وطبقة العامة التي لاحظ لها من العلم والثروة. فالقرآن يمثل الامة العربية في المرحلة الجاهلية أدق تمثيل من الناحية الاجتماعية. وهو يقدم صورة للأمة العربية مخالفة لتلك التي صورها الشعر الجاهلي، فيكشف، على خلاف الشعر الجاهلي الذي زعم أن العرب كانوا أمة معزولة، عن صلتهم بالأمم المحيطة. وكيف أن العرب قد انقسموا فشايع بعضهم الروم وشايع بعضهم الفرس. والقرآن محدثنا عن رحلتي الشتاء والصيف، فضلاً عن أن حياة النبي تبرهن على أن العرب لم يكونوا أمة معزولة في الصحراء، والقرآن يكشف عن فساد الحياة الاقتصادية للعرب واضطرابها، مما يفسر اهتمامهم الشديد بالربا وغيره من المسائل ذات الصلة بالحياة الاقتصادية. والقرآن يصور الحياة الاقتصادية للعرب ـ ولاسيما علاقة العرب

بالمال ـ تصويراً أدق من تصوير الشعر الجاهلي لها. فبينما ذهب الشعر الجاهلي إلى أن العربي جواد يهين المال وينفقه في إسراف، قدم القرآن صورة واقعية حين صور العرب باعتبارهم كرماء وحريصين، فقراء وأغنياء، فضلاً عما نبه إليه من الطمع المتمثل في أكل مال اليتيم، مما لانجد له أي أثر في الشعر الجاهلي. وبينما لايتحدث الشعر الجاهلي الا عن الحياة البدوية للعرب، يصور القرآن العرب على أنهم أمة متحضرة. وماكان للقرآن أن يظهر في أمة همجية جاهلة[٥٦]. والنتيجة الحاسمة التي ينتهي اليها «طه حسين» هي ***«ان التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن انفع واجدى من التماسها في هذا الادب العقيم الذي يسمونه الأدب الجاهلي»***[٥٧]. ومن الواضح هنا ان «طه حسين» يقرن البينة التاريخية الى البينة الأدبية ليستخرج من ذلك صورة للحياة العربية الجاهلية التي لايجدها في الشعر الجاهلي الذي وصل الينا، فيستنبط من صورة الحياة التي يستخرجها من القرآن الحقيقة التاريخية للحياة الجاهلية، وفي الوقت نفسه يستنبط من غياب هذه الحقيقة من الأدب الجاهلي ان هذا الشعر منحول وليس من الجاهلية في شيء. ويمضي على النحو نفسه في مراحل لاحقة من حجته التاريخية الى مزجها بالبينة اللغوية، حيث يبين معتمداً على الأسانيد التاريخية، ان لغة الشعر الجاهلي الواحدة في الحجاز واليمن تعزز الشكوك في صحة هذا الشعر، بسبب التباين بين لغتي الشمال والجنوب. بينما لانجد في الشعر اليماني الا لغة أهل الشمال، مما يعزز القول بنحل أكثر الشعر الجاهلي[٥٨] وتنتهي هذه البرهنة التاريخية التي تمتزج تارة بالعناصر الفنية واللغوية واخرى بالعناصر الحضارية والدينية الى سؤال انكاري ينطوي على اجابته: ***«أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت انه لايمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم بل لايمثل لغتهم ـ أليس هذا الشعر قد وضع وضعاً، وحمل على أصحابه حملاً بعد الاسلام؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا»***[٥٩]. هذا مجرد نموذج واحد للطريقة التي يمكن لأفكار «طه حسين» المنهجية، ان تستعمل في كتابة التاريخ الجاهلي، اعتماداً على القرآن معززاً بالأسانيد اللغوية والحضارية والدينية، مما يجعلنا متشككين في قيمة أكثر الانتقادات التي وجهها الخصوم الى «طه حسين».

٧ ـ المنهج التاريخي المقارن

ويصل هذا المنهج التاريخي ـ الذي تتحد فيه عند «طه حسين» البينة التاريخية بالبينة الأدبية واللغوية والدينية والحضارية ـ إلى ذروته، إذ يتحول إلى (منهج تاريخي مقارن) يستند إلى الايمان بوجود قوانين عامة في التاريخ لااستثناء في انطباقها على سائر الأمم، والأمة العربية باعتبارها نموذجاً قد حباه الله رسالة وخصائص فريدة تجعلها في حصن من انطباق

القوانين التاريخية عليها، ولاسيما قوانين الصيرورة والاضمحلال، مما يدفع «طه حسين» إلى التساؤل متعجباً **«ومن الذي يستطيع أن يزعم ان الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الانسانية كلها الا هذا الجيل الذي كان ينتسب الى قحطان وعدنان»**[٦٠] واجابة «طه حسين» على سؤاله السابق لم يكن بد من أن تكون **«كلا! الجيل العربي كغيره من الأجيال، خاضع لهذه القوانين العامة التي تسيطر على حياة الأفراد والجماعات»**[٦١]. ومعنى ذلك ان هناك قوانين عامة في التاريخ قابلة للانطباق أكثر من مرة في ظل الظروف المتشابهة والأحداث المتقاربة على شتى الفعاليات، التي تعبر الأمم من خلالها عن ماهية المفهوم الذي تجسده الرسالة التي ينطوي عليها النشاط الحضاري على اختلاف ألوانه، لهذه الأمة أو تلك.

والأدب واحد من هذه الفعاليات، فهو يخضع لنشوئه ونضوجه واضمحلاله ونحله وتكلفه للقانون نفسه الذي يجعل النحل ممكناً ومفسراً إذا ماوجدت ظروف معينة رافقت التاريخ الأدبي لهذه الأمة أو تلك: **«وهذا ليس شأن الآداب العربية وحدها، وانما هو شأن الآداب القديمة كلها. فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف. ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنحول. ولسنا ندري لم يريد انصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والأدب العربي من سائر الأمم والآداب»**[٦٢]. فنحل الشعر وتكلفه ليس بالأمر الجديد في التاريخ الأدبي للامم التي خلت من قبل الامة العربية. وان ماجعل الامر يبدو على هذا النحو غريباً ومستهجناً هو أن أحداً من الذين أرخوا للأدب العربي من قبله لم يلجأ الى استخدام المنهج المقارن، سواء في دراسة الأدب أو تاريخه، مما جعل آراء «طه حسين» في نحل الشعر الجاهلي وتكلفه تبدو غريبة غير مألوفة، الأمر الذي دفع بنقاده إلى رميه بكل ماهو بعيد عن الحق بسبب غياب أي تصور لهم للمنهج التاريخي المقارن في الأدب والنقد[٦٣].

وهذا النقص في الدراسات التاريخية الأدبية التي قام بها من سبقوا «طه حسين» لاسبيل إلى تجنبه إلا إذا ألف الباحثون دراسة تاريخ الأمم القديمة وما مر بها من صعاب ومحن كي يفهموا تاريخ الامة العربية على وجهه. ويرى «طه حسين» أنه **«إذا كان هناك شيء يؤخذ على الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا للحق فيه، فهو أنهم لم يلموا إلماماً بتاريخ هذه الأمم القديمة أو لم يخطر لهم ان يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها؛ وانما نظروا الى هذه الامة العربية كأنها أمةٌ فذة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحداً ولم يشبهها أحد، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطانها علىَ العالم القديم»**[٦٤].

ويرى «طه حسين» أن الباحثين والمؤرخين العرب لو درسوا تاريخ الأمم القديمة وأجروا المقارنة بينه وبين تاريخ العرب، لتغير رأيهم في الأمة العربية وَلَتغير بذلك أيضاً تاريخ العرب أنفسهم. وهو يركز في منهجه التاريخي المقارن على ما بين الأمة العربية والأمتين

اليونانية والرومانية من أوجه الشبه التي يرى أنها غالبة وظاهرة في أحوال الأمم الثلاث، مما يسمح له بالقول : ***«كذلك كان شأن الأمة العربية ، تحضرت كما تحضرصر اليونان والرومان بعد بداوة ، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسيّة مختلفة ، وانتهى بها تكوينها السياسي الى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان والرومان إليه من تجاوز الحدود الطبيعيّة وبسط السلطان على الأرض ، وتركت كما ترك اليونان والرومان للانسانية تراثاً قيّماً خالداً فيه أدب وعلم ودين . وليس من العجيب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبّهة للعوارض التي عرضت لحياة الرومان واليونان من وجوه كثيرة»***[٦٥] ويزيد طه حسين مقارنته هذه وضوحاً إذ يقرر : ***«إن التفكير المادىء في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهي بنا إلى نتائج متشابهة إن لم نقل متحدة . أليست هذه الاشارة التي قدمناها إلى ما بين هذه الأمم من شبه تكفي لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فانتهت إلى نتائج واحدة أو متقاربة»***[٦٦] . ومن البيّن أن هدف هذا المنهج التاريخي المقارن ليس المقارنة المطلقة ، بل المقارنة الأدبيّة التي يلجأ إليها «طه حسين» ليستمد دليلاً من خارج التراث العربي على وجود النحل لدى الأمم الأخرى مثلما هو الحال بالنسبة للأمة العربية . وإذا كانت الأمتان اليونانية والرومانية قد عرفتا نحل الشعر في تراثهما ونسبه إلى قدمائهما زوراً وكذباً ـ وهما الأمتان اللتان يرجح طه حسين أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياتيهما، مثلما هو الحال بالنسبة للأمة العربية ـ فإنه لايكون من المستغرب بعد ذلك أن تكون ظاهرة نحل الشعر أمراً طبيعياً يتكرر ظهوره وفقاً لقوانين تاريخية معيّنة ، إذا ماتوافرت شروط بعينها في أي أمة كانت . ولذا يكتب «طه حسين» : ***«إن هذه الظاهرة الأدبية التي نحاول أن ندرسها ـ أي نحل الشعر ـ والتي يجزع لها أنصار القديم جزعاً شديداً ليست مقصورة على الأمة العربية وإنما تتجاوزها إلى غيرها من الأمم القديمة ، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدتين . فلن تكون الأمة العربية أول أمة نحل فيها الشعر نحلاً ، وحمل على قدمائها كذباً وزوراً ، وإنما نحل الشعر في الأمة اليونانية والأمة الرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائها وانخدع به الناس وآمنوا له . ونشأت عن هذا الانخداع والايمان سنّة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها ، حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ و الأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا»***[٦٧] .

فالنحل في الشعر ظاهرة مألوفة في آداب الأمم ، ولكنه يتفاوت من حيث الكثرة والقلة طبقاً للظروف التاريخية التي تكون الأمة التي ندرس أدبها قد عاشتها والأحداث التي مرت بها وطرق نقل الأدب من جيل إلى جيل عن طريق الرواية الشفوية ، أو عن طريق التدوين والتسجيل . ولما كانت العرب قد تناقلت شعرها بالحفظ والرواية لا بالتدوين والكتابة ، فمن

المحتمل أن يكون «طه حسين» محقاً في طرح موضوع النحل في الشعر للبحث على هذا المستوى من الجدّية والخطورة التي تمخض عنها بحثه المثمر عن الأدب الجاهلي .

٨ ـ قيمة هذه الرؤية المنهجية :

إن الرؤية المنهجية التي قدمها طه حسين تمتاز عن غيرها بأنها تنفذ إلى صميم العناصر التي يقوم عليها المجتمع التقليدي والفكر التقليدي ، فلا يكتفي بالتنديد بها عن طريق اللغة ، و هذه هي الطريقة القومية في التفكير والسياسة ، ولا يكتفي بأن يضع آخرية في مقابلها فيصف ما يصفه بأنه تقدمي وثوري في مقابل ما هو رجعي وتقليدي ، وهذه هي الطريقة التي يستند إليها منهج اليسار العربي في التفكير بأيديولوجيته الماركسية ، على اختلاف صور الماركسية التي تم إنتاجها في البيئة العربية حتى الآن . وبدلاً من هذا كلهُ ، فإن رؤية (طه حسين) المنهجية تهاجم العناصر التقليدية بالنفاذ إلى صميمها وليس بالدوران حولها ، ولا بتحديها بأنموذج خارجي يظلى، بالقياس إلى المجتمع العربي التقليدي، أنموذجاً غريباً غير ملزم من الناحية الأخلاقية ، فضلاً عن أن البرهان غير قائم على ضرورته وشرعيته بالنسبة للمجتمع العربي . إن منهج طه حسين يقذف بنفسه في صميم العناصر التقليدية بقصد تفكيكها وإذابتها بالكشف عن متناقضاتها وعن لامعقوليتها وعن عزلتها التاريخية ، بالقياس إلى اللحظة الزمنية التي يطلب إلى المجتمع العربي التقليدي مواجهتها . فالمجتمع العربي الذي مايزال تقليدياً كما شخصه «طه حسين» إذا ما أراد تخطي تقليديته فلا مندوحة له من البدء بتبني الروح المنهجية لمشروع «طه حسين» الحضاري المتمثل في التحديث (تحديث الفكر وتحديث الواقع) وفي المعاصرة (أي تخطي التحديث إلى شيوع نتائجه وتحويلها إلى منطق للمجتمع) والانخراط بعد ذلك في المستوى التاريخي نفسه الذي بلغه (روح العالم) وفي الحقبة التاريخية الراهنة من تطوره ، هذا التطور الذي هو حصيلة لعمل الانسانية جمعاء ، ولعمل كل أمة على حدة ، مثلما هو حصيلة لعمل الجميع ولعمل كل فرد على حدة أيضاً .

تستمد رؤية «طه حسين» المنهجية جانباً كبيراً من أهميتها من كونها تمضي إلى النفاذ إلى صميم الجذور الروحية والتاريخية للأمة العربية، محاولة أن تمنح العقل العربي المعاصر ما أخفق في امتلاكه طوال تاريخه ، وهو النظرة النقدية التاريخية التي تصل إلى حد الارتياب في كل المعطيات التاريخيّة التي تقيم الأمة عليها تصورها لنفسها من ناحية ، وتحرر العقل العربي من كل افتراض مسبق يتصل بأوهام الذات عن ماضيها أو حاضرها أو موقفها من الحضارات الأخرى والأمم الأخرى، ولاسيما الأمم الأوروبية المعاصرة التي جمعت في يدها بين قوة العلم أو المعرفة وبين المقدرة اللامتناهية على تحويل معارفها إلى وقائع في العالم قادرة على أن تعيد تشكيل الواقع الطبيعي والتاريخي من ناحية وبين قدرتها على إخضاع الآخر وتحويله إلى تابع

لمشروعها الحضاري ـ الثقافي الذي يصبح الآخر بمقتضاه لحظة عابرة كل قيمتها منحصرة في توفير فرصة النمو لتلك الذات الحضارية المتفوقة التي تتخذ منها موضوعاً في مقابل ذاتيتها ، وهي لاتلبث أن تتجاوز هذا الموضوع أو هذه (الآخرية) بدفعها إلى الوراء عن طريق حركتها المتقدمة ، مما يؤكد لها التفوق السابق على المستوى العقلي والحضاري والتقني، وهو ما يعكس نفسه في ضروب النشاط الانساني والاجتماعي والتاريخي .

هذه النظرة النقدية التي يتحرر العقل بمقتضاها من كل افتراض سبق له أن تبناه بصدد الموضوع الذي يدرسه، لافرق في ذلك بين أن تكون هذه الافتراضات المسبقة آتية من طريق المعلمين والمربين أو من طريق الخبرة الشخصية ، أو من طريق العلماء والباحثين الذين سبق لهم أن تناولوا الموضوع نفسه ، فضلاً عن محاولة كبح الانسان لميله الفطري إلى التصديق والتقليد ـ هي التي ربطت بين طه حسين وديكارت ، عندما صرّح طه حسين نفسه أنه ينتوي تطبيق المنهج الديكارتي الذي شاع استخدامه في أول العصر الحديث ، وأن الموضوع الذي سيحاول تطبيق هذا المنهج عليه هو اختبار صحة الشعر الجاهلي، من حيث صدق الرواية ، ومن حيث سلامة ماأتانا من شعر ينسب إلى العصر الجاهلي ، والتثبت من صحة ذلك ، أي ما إذا كان جاهلياً حقاً ، أو ما إذا كان قد نظم بعد الجاهلية وحُمِلَ على الجاهليين حملاً . ومن الواضح أن أهمية المحاولة تمضي إلى أبعد بكثير مما إذا كان طه حسين ديكارتياً أو غير ديكارتي ، لأن التوجه المنهجي هاهنا منصب على الجذور الروحية الأولى للأمة العربية ، جذور اللغة العربية وآدابها التي هي الميراث الأساسي للعروبة، قبل أن يصبح القرآن هو النص الذي تمحورت حوله كل الجهود الحضارية العربية لقرون عديدة ، شكّل هذا النشاط في أثنائها الحضارة العربية الاسلامية ذاتها قبل أن تصاب بالجمود والسكون والموات ، وهو مادفع بـ «طه حسين» إلى طرح أسئلته المتصلة بصحة الأدب الجاهلي، بعدما رأى من حال الأزهر وشيوع التقليد فيه، بعد أن كان باب الاجتهاد قد أغلق قبل ذلك بمئات السنين . وما لبث هذا الحدث أن أصبح سنة متوارثة في هذه الحضارة، فأقفلت على نفسها باب الاجتهاد في كل المجالات، بما في ذلك الأدب ، فتحولت حياة الحضارة في أيام التلخيصات والشروح والحواشي إلى تكرار مملّ عبر عن نفسه في عجز هذه الحضارة عن تجديد نفسها خصوصاً أن الاحتلال التركي جعل من بني عثمان حماة للدين ، وكانوا أكثر حرصاً من سابقيهم على إبقاء باب الاجتهاد مغلقاً دون المسلمين . وظل الأمر على هذا النحو حتى فجر النهضة العربية الذي تلى الحملة الفرنسية على مصر، وما كان بعد ذلك من اخفاق الاصلاح الديني، لا في اصلاح حال المسلمين فقط بل وحتى إخفاقه في إصلاح حال الأزهر، وهو ما شهد طه حسين احداثه بنفسه وهو فتىء يافع عندما أقصى الخديوي الأستاذ الامام محمد عبده ، شيخ الأزهر في ذلك الحين ورائد حركة الاصلاح

الديني، عنِ مشيخة الأزهر، مما جعل طه حسين متشككاً حيال المناهج التقليدية التي تبدأ من التراث وتعود إليه، فلا تنتهي إلّا إلى عناصر سبق إنتاجها، ويتعذر اليوم إحياؤها، لأن البنية التي وجدت فيها لم تعد موجودة إلّا بشكل هامشي لدى ورثة هذه البنية الحضارية الهاجعة، نتيجة لكون أبنائها مضطرين إلى الانفتاح على البنية الحضارية الراهنة، ونتيجة لأن الأخيرة تلبي لهم من الحاجات، وتحل لهم من المعضلات مالا تستطيع أن تفعله لهم حضارتهم الموروثة التي تكاد أن تكون قد كفّت عن الحياة. وما محاولة طه حسين المنهجية، المصطبغة بالديكارتية للوهلة الأولى، إلا شكل من أشكال إعادة فتح باب الاجتهاد، لا في الأدب واللغة فقط، بل في كل مجالات الحياة الروحية والمادية. ولعل رغبة طه حسين في أن يقيم لنفسه صلة بالمنهج الديكارتي راجعة إلى إيمانه بأولوية الحاضر على الماضي وبأن الحاضر لحظة أخصب من كل الماضي، وأن الانسان منا لابد له أن يكون ابن الحاضر. ولو لم يكن الأمر كذلك لما عجز طه حسين عن أن يجد من التراث العربي ما يشبه قاعدة (البداهة) الديكارتية، فيرد (الثورة الديكارتية) إلى شبيه لها في التراث العربي فيريح نفسه من عناء منازلة شيوخ التراث في الأدب والتاريخ والفلسفة الذين لا يعجزهم أن يجدوا لكل صور التقدم التي حققتها الحضارة المعاصرة أشباهاً ونظائر في التراث العربي الاسلامي، وينقلبوا بعد ذلك مسرورين إلى ايمانهم الساذج بأن حضارتنا قد قالت الكلمة النهائية في كل ما عرض للانسان وما سيعرض له في المستقبل المنظور وغير المنظور.

وعلى ذلك فإن محاولة طه حسين في نقد الشعر الجاهلي لاينبغي أن ينظر إليها باعتبارها بحثاً في تاريخ الأدب فقط وإنما يجب النظر إليها على أنها محاولة ذات اتجاهين مترابطين ومتكاملين: أولهما إنها محاولة لصياغة موقف من التراث، فضلاً عن طريقة ومنهج في نقده، وثانيهما أن هذا النقد وهذا الموقف لايستهدف إلا إصلاح الحاضر والتوجه نحو المستقبل، الذي رأى طه حسين أنه يتعذر الوصول إليه إلا انطلاقاً من إيضاح أشد النقاط حرجاً في التراث، أي الحكم على القاعدة التي استند إليها النص القرآني نفسه ـ من الناحية اللغوية ـ وهو الشعر الجاهلي الذي دأب مؤرخو الأدب على التماس كل الشواهد داخل هذا الشعر على صحة عربية القرآن، وإن أعيتهم الحيلة نحلوا من الشعر وتكلفوا منه، على ما يرى طه حسين، ما هم منه إلى غرضهم بالغون.

٩ ـ نظرة ختامية:

ومع ذلك فإن طه حسين يظل دوماً وفياً لنقطة انطلاقه الأساسية في رؤيته المنهجية، ألا وهي ضرب من الديكارتية التي لاتربط بين طه حسين وديكارت بقدر ما تربط بين طه

حسين وطريقة التفكير الحديثة ، أو التي تضاهي بين طريقة التفكير الموروثة القائمة على إقفال باب الاجتهاد وطريقة البحث الغربية التي كان ديكارت من أشد الرموز تمثيلاً لها في ذهن طه حسين «*ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير وتصبح غربيّة أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في التغير وأسرعت إلى الاتصال بأهل الغرب . . . وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية إلى نشر هذا العلم الغربي ، كل ذلك سيقضي غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربياً ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج ديكارت ، كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان*»[٦٨] . وكلمتا (الغرب) و (ديكارت) لاتشيران هنا إلى رغبة طه حسين في التطابق مع الغرب أو مع الرؤية الحضارية الغربية تطابقاً تاماً، وإنما تقومان بوظيفتين متكاملتين : الأولى الانتصار للجديد على القديم ، والثانية معارضة ركود الماضي وسكونه اللاشخصي بضرب من الشخصية أو الذاتية الأصيلة التي إذا ما تسلح الباحث أو المفكر بها أمكن له أن يضع كل أفكار الماضي والاحكام الموروثة عنه موضع الشك ، فيسترد الباحث بذلك ذاتيته النقية التي لاتنفصل بحال عن الموضوع الذي تم تطهيره من الشوائب التاريخية والاجتماعية والنفسية للأجيال التي تكون قد اتصلت به ذاتيتها فأضفت عليه من روحها ومن ظروفها ومن رؤاها ما جعله مثقلاً بها قد يجعل الذات لاترى الموضوع على حقيقته ، أي عارياً من كل افتراض مسبق أو فكرة مبيتة . وما يؤكد صحة تفسيرنا هذا أن طه حسين يلاحظ أننا لانكاد نجد «*شيئاً من الفرق بين ما كان يتحدث إبن اسحق ويرويه الطبري من تاريخ العرب وآدابهم ، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب في هذا العصر*»[٦٩] وهذا يعني أن المؤرخين والنقاد الذين كانوا في أول هذا القرن، والذين يلمحُ إليهم طه حسين، لم يزيدوا على أن يقولوا ما كان قد قيل منذ مئات السنين، دون أن يكون في وسعهم الكشف عن جديد في موضوعات بحثهم ، لالشيء إلّا لأنهم لايملكون (ذواتاً) بالمعنى الصحيح لكلمة (ذات) ، بل يملكون كياناً نفسياً وعقلياً مزوداً بمنظومة تصورية ومعيارية قد أنتجها الماضي، ولم يعد في وسعها أن تنفذ إلى الموضوعات نفاذاً معاصراً، لأن الاغتراب بينهما لايمكن رفعه مادامت الذات وفية لاطارها العقلي والمعياري العتيق من ناحية ، ولأن الموضوع غير قادر على أن يتحرر من تلقاء ذاته، إلا إذا كانت ذات الباحث أو المفكر متحررة لتجد موضوعها قد تحرر أيضاً . وما كان الأمر كذلك في نظر طه حسين الا «*لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بهذا المنهج الحديث ، ولم تستطع بعد أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير*»[٧٠] فالارتداد إلى الذات خالصة نقية من كل الافتراضات المسبقة ومن كل الأوهام الشخصية والاجتماعية والتاريخية ، والنظر إلى الموضوع بمنظار شخصي لامدخل

فيه‌لكل ما هو متقدم على نظر الذات في موضوعها، هو ما كان يعنيه طه حسين بإيمان الباحث والمؤرخ والناقد بشخصيته . ولو كان طه حسين يقصد إلى هذا الأمر فحسب لكان قريباً جداً من الديكارتية ، ولكنه في الحقيقة أراد شيئاً آخر لعله أن يكون أكثر أهمية . أما ديكارت فقد كان بوسعه أن يتوقف عند هذا المعنى من معاني (الذاتية) الذي ينص على الارتداد بالذهن إلى نوع من البراءة أو الفطرية السابقة على كل اتصال للذهن بالموضوع أو احتكاك له بالعالم (بـالمعنى الواسع لكلمة العالم بحيث تشمل العالم الانساني والاجتماعي والطبيعي وكل ما يشتمـل عليه الـوجود التاريخي للعالم) لأن الأنا عند ديكارت يمتلك مجموعة من الأفكار الفطرية التي إن خلصت له نقية مبرأة من كل ما قد تكون الطبيعة والمجتمع قد الحقته بها من التشويهات ، فإنها تكون ـ في نظر ديكارت ـ قادرة على اصطياد الموضوعات ، من أصالتها وحقيقتها داخل هذه الشبكة من الأفكار الفطرية، وكل مهمة المنهج في الفلسفة الديكارتية هو بعد ذلك تطهير الذهن من كل ما يكون قد علق به من أفكار من شأنها أن تعوق الذهن عن أداء عمله ، أي أن للذهن بنية انطولوجية تسمح له بالعمل في كل الظروف وفقاً لمنظومته المنطقية التي تتألف في نقاطها الحاسمة من الأفكار الفطرية للذهن .

وبالتالي يكون كل دور المنهج في هذه الحالة محصوراً في إجازة استخدام الذهن، الأمر الذي لايتحقق إلا باستخدام منهج محدد . وقد صاغ ديكارت لنفسه منهجاً من أربع قواعد اعتقد أنه كاف للوصول بالمرء إلى الحقيقة . ومن غير شك فإن فلسفة ديكارت فلسفة عقلانية بالمعنى التاريخي للكلمة ، لأن المنهج الديكارتي ، بالاضافة إلى أفكاره الأخرى وانجازاته العديدة في الفلسفة والعلم ، يؤهل ديكارت لأعظم الثناء ولخلع صفة العقلانية على فلسفته بكل تأكيد .

ولكن كي يستقيم لنا فهم عقلانية طه حسين، علينا أن نضيف إلى ماقلناه عن ضرورة تطهير الذهن من الافتراضات المسبقة والارتداد بالذهن إلى نوع من البراءة التي تجعل الذهن ينظر إلى موضوعه بطريقة تحرره من كل الموروث ، وبذلك فقط تكون نظرته شخصية ، إن لهذا الارتـداد بالـذهن إلى نوع من الـبراءة والتحـرر من كل ما هو مسبق في الحكم على موضوعات الذهن معنى آخر أعمق من سابقه ، وهو لايلغيه ولكنه يكمله : لما لم يكن في وسع الذهن أن يرتد بذاته إلى لاشيء ، والحد الأدنى الذي بوسع الذهن انه يرد نفسه إليه هو شيء ما من الاشياء ، ولما لم يكن طه حسين صاحب نظرية بالمعرفة يستطيع مثل ديكارت أن يرد الـذهن إلى نفسـه ، أي إلى مجمـوعـة الأفكار الفطرية المكونة للذهن من الناحية الأنطولوجية ، لم يكن بد لطه حسين من أن يرتد بالذهن إلى شيء ما ، ولما لم يكن هذا الشيء هو الذهن، كما هو الحال بالنسبة إلى ديكارت ، كان أول ما يعنيه طه حسين بارتداد الذهن إلى مستوى من البراءة من كل ما هو مسبق ، والتحرر من كل ماهو موروث، تطهير الذهن

من كل الأحكام التي يطلقها التراث على نفسه ، فلا نقبل أي رأي وصل إلينا عن الشعر الجاهلي من حيث صحته ومقداره والطرق التي انتهى منها إلينا: الرواية الشفوية فضلاً عن الوقوف مماثلاً من الأعمال التي جمعت الشعر الجاهلي مستندة إلى هذه الرواية ، وعدم الاطمئنان لأيّ منها إلا بعد الوقوف منها موقف الشك والانكار ، وعلى الأقل التحفظ والاحتياط قبل ترجيح رأي على رأي ، أوقبل اطراحها بجملتها جانباً والبحث عن الحقيقة في منطقة لم تقترب منها الجهود السابقة التي تناولت الموضوع نفسه من داخل التراث الذي يجب أن لانسلم له بأي من قضاياه إلا بعد بحث وشك وإنكار وتحفظ دقيق . وثانيهما وهو الأهم إيمان طه حسين القاطع بأن الانسان الشاك الحر والناقد ، الذي يرجع إلى نفسه كل أمر في هذا العالم ، هو النقطة الأساسية ، إن في المنهج وإن في الموضوع ، مادام المنهج ليس إلا قدرة الذات على أن تتعرف على ذاتها في الموضوع أو قدرتها على أن ترتقي بالموضوع إلى مستوى ذاتها ، مما يؤدي إلى القضاء على الاغتراب المتبادل بين الذات والموضوع . وبما أن التراث مايزال أحد أهم الموضوعات التي لم تنجح الذات بعد في رفع ما بينه وبينها من اغتراب متبادل ، أو هي على الأقل لم تصل بعد إلى أي شكل من أشكال المصالحة معه ، مما يجعل العلاقة بينهما حتى الآن علاقة توتر متبادل أو إنكار متبادل ناجمة عن الذات ـ ذات الأمة ـ المنقسمة على ذاتها ، أي أن الصراع الأيديولوجي والفلسفي لم يحسم في أمره لصالح رؤية دون اخرى ، وعن أن الموضوع أو الواقع ماتزال الذات التي توجهه وتفعل فيه وتقرر مصيره بدرجة أكبر من غيرها ذات عتيقة تنتسب إلى الماضي ، إلى القرون الهجرية الأولى ، وإلى التفاعلات والصراعات التي حدثت بين العرب المسلمين في ذلك الوقت ، فإن موقف طه حسين من الشعر الجاهلي والمتمثل في الوقوف منه موقف الشك في صحته وقيمته ، والذي من الممكن تعميمه ، يصبح موقفاً من التراث بأكمله وليس موقفاً من احدى قضايا التراث فقط ـ علماً بأن هذا التعميم ليس من عملنا بل هو متضمن في صميم روح المنهج النقدي الذي طبقه طه حسين على الشعر الجاهلي ـ مايزال يشكل القاعدة الأساسية لكل الرؤى التي وقفت من التراث ـ أو من احدى قضاياه الجزئية ـ موقفاً متحرراً ينطلق من التسليم بأن اللحظة الراهنة هي التي تخلع على الماضي أو على التراث ماله من أهمية من ناحية ، وتسلم من ناحية اخرى بأن الانسان هو صاحب الحق في ان يقول الكلمة الأخيرة في كل شأن من شؤونه ، لامرجع له في ذلك الاّ اللحظة الراهنة من ناحية ، واستقلاله وحريته وحقه في الشك في قيمة كل شيء من ناحية أخرى ، مما يجعل العلاقة بالماضي أو بالتراث أقرب إلى أن تكون عملية إعادة بناء مستمرة له تستمد من جعله مفهوماً ومعقولاً بالقياس إلى الحاضر ، حتى يمكن للحاضر أن يجد لنفسه نقاط اتصال واضحة ومقنعة به ، فلا تكون القطيعة بينهما من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن عملية إعادة البناء هذه لاتسترشد إلا بحق الانسان المطلق

في السيطرة على عالمه المستندة إلى حق الانسان في الاستقلال عن (المعطى) فلا يكون محصلة عمياء لقوى لاشخصية تشكله وتصوغه بصورة آلية دون وعي منه، بحيث لايكون احدى القوى العمياء في هذا الكون التي لاتعرف لنفسها هدفاً أو غاية توجه نشاطها إليها . إن الوعي الذاتي للانسان بذاته لايكون الا عبر وساطة الموضوع ، وهو الطبيعة والمجتمع ، على أن تكون الطبيعة والمجتمع مرحلتين في وعي الانسان بذاته وليس النهاية التي ينحل فيها هذا الوعي ويفقد هويته وشخصيته وذاتيته . وبالمثل فإن التراث ما هو الّا احدى الوساطات الاجتماعية بين الوعي وذاته ، ولابد للوعي بعد أن ينفذ إلى موضوعه ، وهو هنا التراث ، وبعد أن يحلله ويفككه ويعيد بناءه عن طريق الارتقاء به إلى مستوى اللحظة الراهنة ، لابد من العودة إلى ذاته ليتحد بها مرة أخرى وليستشعر متعة هذه الألفة ، للذات مع ذاتها التي تصل إليها بعد أن كانت مغتربة عن ذاتها بسبب من إخفاق الوساطات في أن تهيء للذاتية بيئة مناسبة تتعرف الذات فيها على ذاتها . وإذن فليست هناك لحظة نهائية في حياة الوعي ، وليست هناك لحظة مقدسة في التاريخ ، فالتاريخ كله انساني ، ومن ثم فحق الانسان مطلق في مراجعته ونقده وتفكيكه والحكم عليه بمعيار إنساني واحد هو الوعي بأن الراهن نسبي ، وبأن المطلق هو مالن يتحقق أبداً . تلكم هي بعض النقاط التي تكشف لنا عنها منهجية طه حسين ، وبقدر ما تكشف هذه النقاط عن المنهجيّة ، فإنها تكشف عن العقلانية في فكره ومنهجه . ومن غير شك فإن هذه العقلانية هي الافتراض الضمني الذي يستند إليه فكر طه حسين النقدي بأكمله وهي ما يستهدفه هذا النشاط في الوقت نفسه ، فالانطلاق من العقلانية وتنميتها في كل مجالات الحياة وجوانبها هو الناظم لكل جهود طه حسين في الحقول المختلفة لنشاطه الثقافي، لأكثر من خمسين عاماً متصلة ، ومع ذلك فإن طه حسين ليس برجل الفكر أو النظر وحده ، بحيث يقف نشاطه عند حدود الفكر أو التنوير ، بل كان منذ أول حياته حتى نهايتها شديد الاهتمام بترجمة هذه العقلانية إلى فعل يغيّر الواقع . فالفعل ـ والفعل وحده ـ هو الذي يسمح بتغلغل العقلانية في صميم الواقع فتغيّره ، وهو الذي يرتقي بالواقع إلى مستوى العقل فينظره ، أي يجعله مفهوماً . وهذه الحركة المزدوجة ـ تغلغل الفكر في الواقع ، وارتقاء الفكر بالواقع إلى مستواه فيتم خلع المعقولية عليه نتيجة لذلك ـ هي (الحداثة) التي كانت الشغل الشاغل لطه حسين . فتحديث الفكر وتحديث الواقع هو ثمرة هذه العقلانية التي كان ينتظرها والتي تعرض بسببها إلى أذى كبير من جانب القوى المحافظة ومن جانب السلطة الحاكمة عى حد سواء .

تلكم هي بعض أفضال طه حسين على الفكر العربي المعاصر ، وعلى المجتمع العربي الذي مازال مجتمعاً تقليدياً كما شخصه وحدد سماته منذ أول عهده بالثقافة . فهل كنا ننتظر المزيد ؟ كلا ! . . ولكن طه حسين هو الذي ينتظر من الفكر العربي المعاصر لا أن يكتفي

بالاستماع إليه ـ وهو ما لا يجيده حتى الآن اجادة تامة ـ ولكن أن يتخطى مجرد الاستماع إلى عمق الاصغاء المتعاطف مع الحقيقة وليس مع شخصه هو . فعظمة الحقيقة آتية على الأغلب من كونها ماثلة بيننا دون أن تكون في حاجة إلى من اكتشفوها ولا إلى من علموها ولا إلى من نطقوا بها ، بل إلى من يصغي إليها فيحسن الاصغاء .

المصادر

١ ـ ديكارت : «التأملات في الفلسفة الأولى» . ترجمة عثمان أمين . مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الرابعة ـ القاهرة ١٩٦٩ م .

٢ ـ ديكارت : «مبادىء الفلسفة» . ترجمة الدكتور عثمان أمين . دار الثقافة ، القاهرة . ١٩٧٥ م .

٣ ـ ديكارت : «مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم» ، ترجمة الدكتور جميل صليبا . المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٣ م .

٤ ـ د . ناصر الدين الأسد : «مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية» ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .

٥ ـ طه حسين : «الأيام» في ثلاثة أجزاء . ج ١ الطبعة الثامنة والخمسون ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩ م .
ج ٢ الطبعة التاسعة والعشرون ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩ م .
ج ٣ الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ م .

٦ ـ طه حسين : «في الشعر الجاهلي» ، الطبعة الأولى ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٦ م .

٧ ـ طه حسين : «في الشعر الجاهلي» ، الطبعة الخامسة عشرة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٤ م .

٨ ـ د . عثمان أمين : «ديكارت» . مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة السادسة ، القاهرة ١٩٦٩ م .

الهوامش

١ ـ طه حسين : (الأيام) ، ج ٢ ص ١٤٣ ـ ١٤٤ . والأيام بأجزائه الثلاثة حافل بهذا المعنى نفسه في كثير من مواضعه .

٢ - ديكارت : (مقالة الطريقة) ، ص ٥٨ .
٣ - المصدر السابق، ص ٧٤ .
٤ - المصدر السابق، ص ٧٥ .
٥ - المصدر السابق، ص ٧٥ .
٦ - المصدر السابق، ص ٧٥ .
٧ - ديكارت : (مبادىء الفلسفة) ، ص ٨٤ .
٨ - ديكارت : (مقالة الطريقة) ، ص ١٩ - ٢١ .
٩ - المصدر السابق، ص ٢١ -٢٣ .
١٠ - المصدر السابق، ص ٢٤ .
١١ - ديكارت (تأملات في الفلسفة الأولى) ، ص ٧١
وانظر أيضاً : (مبادىء الفلسفة) ص ٥٣ .
١٢ - المصدر السابق، ص ٧٢ .
١٣ - المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٣ .
وانظر (مبادىء الفلسفة) ص ٥٤ .
١٤ - المصدر السابق، ص ٧٤ .
وانظر أيضاً (مبادىء الفلسفة) ص٥٤ - ٥٥ . وما يقوله ديكارت عن الأحلام بالتفصيل في كتابه (تأملات في الفلسفة الأولى) التأمل السادس.
١٥ - ديكارت: (مقالة الطريقة) ص٨٦ .
١٦ - المصدر السابق، ص ٨٩ - ٩٠.
١٧ - المصدر السابق، ص ٨٦.
١٨ - ديكارت: «مبادىء الفلسفة»، ص٥٦ .
١٩ - عثمان أمين: «ديكارت» ص١٢٤ - ١٢٥ . وانظر مايقوله عن الشك المنهجي بالتفصيل ص١١٦ - ١٣٣ .
٢٠ - ديكارت: «مبادىء الفلسفة» ص ٥٦
وانظر أيضاً «مقالة الطريقة» ص٩٠ - ٩١ .
وانظر أيضاً: «تأملات في الفلسفة الأولى» ص٩٥.
٢١ - ديكارت: «تأملات في الفلسفة الأولى». ص١٥٣ .
٢٢ - يرى «طه حسين» «ان الأدب الانشائي هو الأدب حقاً. هو الأدب الصحيح بمعنى الكلمة، هو الأدب الذي ينحل الى شعر ونثر. . وهنا يظهر الأدب الثاني، أو ماسميناه بالأدب الوصفي. . وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسراً حيناً، ومحللاً حيناً، ومؤرخاً حيناً آخر. وهو يتناول هذا الأدب الانشائي بما اتفق الناس على أن يسموه نقداً. . وهو مااتفق المحدثون أن يسموه تاريخ الآداب». انظر «طه حسين» «في الأدب الجاهلي» ص٣٤ - ٣٥ .
٢٣ - طه حسين. «في الأدب الجاهلي». ص٥٥ .
٢٤ - المصدر السابق، ص ٥٦ .
٢٥ - المصدر السابق، ص٥٦ .
٢٦ - المصدر السابق، ص٥٦ .

٢٧ ـ المصدر السابق، ص٥٦ ـ ٥٧ .
٢٨ ـ المصدر «في الأدب الجاهلي» ص٥٨ .
٢٩ ـ طه حسين . المصدر السابق، ص ٦٢ .
٣٠ ـ المصدر السابق، ص ٦٢ .
٣١ ـ المصدر السابق، ص ٦٢ .
٣٢ ـ المصدر السابق، ص ٦٣ .
٣٣ ـ المصدر السابق، ص ٦٢ ـ ٦٣ .
٣٤ ـ المصدر السابق، ص ٦٤ .
٣٥ ـ المصدر السابق، ص ٦٤ .
٣٦ ـ المصدر السابق، ص ٦٤ .
٣٧ ـ المصدر السابق، ص ٦٤ .
٣٨ ـ المصدر السابق، ص ٦٧ ـ ٦٨ .
٣٩ ـ المصدر السابق، ص ٦٨ .
٤٠ ـ طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص١٢ .
٤١ ـ طه حسين «في الأدب الجاهلي» ص٦٨ .
٤٢ ـ طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص١٣ .
٤٣ ـ طه حسين «في الأدب الجاهلي» ص٦٩ .
٤٤ ـ طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص١٤ .
٤٥ ـ طه حسين «في الأدب الجاهلي» ص١٤ .
٤٦ ـ المصدر السابق، ص ٧٠ .
٤٧ ـ المصدر السابق، ص ٦٥ .
٤٨ ـ المصدر السابق، ص ٦٥ ـ ٦٦ .
٤٩ ـ المصدر السابق، ص ٦٧ .
٥٠ ـ المصدر السابق، ص ٢٥ .
٥١ ـ المصدر السابق، ص ١٣٠ .
٥٢ ـ المصدر السابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٦ .
٥٣ ـ المصدر السابق، ص ١٧٦ .
٥٤ ـ المصدر السابق، ص ١٧٦ .
٥٥ ـ المصدر السابق، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .
٥٦ ـ المصدر السابق، ص ٧٠ ـ ٧٩ .
٥٧ ـ المصدر السابق، ص ٨٠ .
٥٨ ـ المصدر السابق، ص ٨٠ ـ ٩٢ .
٥٩ ـ المصدر السابق، ص ١١١ .
٦٠ ـ المصدر السابق، ص ١٧٦ .
٦١ ـ المصدر السابق، ص ١٧٦ .
٦٢ ـ المصدر السابق، ص ١٧٦ .

٦٣ ـ انظر: ناصر الدين الاسد «مصادر الشعر الجاهلي»، وبصورة خاصة تلخيصه للانتقادات التي وجهها العديد من الكتاب ضد كتاب «طه حسين» «في الشعر الجاهلي» والكتاب في صورته المعدلة تحت اسم «في الأدب الجاهلي».

٦٤ ـ طه حسين «في الأدب الجاهلي» ص١١٣.

٦٥ ـ المصدر السابق، ص ١١٤.

٦٦ ـ المصدر السابق، ص ١١٤.

٦٧ ـ المصدر السابق، ص ١١٤.

٦٨ ـ المصدر السابق، ص ١١٥.

٦٩ ـ المصدر السابق، ص ١١٦.

٧٠ ـ المصدر السابق، ص ١١٦.

طه حسين :
«المنهج»
بين وظيفة العقل العصياني
وانتاج الوعي المطابق

د. عبد الرزاق عيد

لو استعرنا القراءة التفسيرية التي يقدمها لوسيان غولدمان لمصطلح لوكاتش عن البطل الاشكالي ، ذلك البطل ـ وفق غولدمان ـ الذي يبحث عن القيم في وسط منحط ، والذي يطمح إلى بناء كليات نوعية جديدة على انقاض بنى تقليدية متداعية ، لوجدنا أن طه حسين هو البطل الروائي لنص الحياة العربية على مدى أكثر من نصف قرن .

هذه الشخصية الاشكالية تتكثف فيها كل خيوط نسيج رواية حياتنا بكل تناقضاتها ، ومجالاتها ، وصراعاتها ، تشددها الصارم ، وواقعيتها المرنة ، انشدادها المنبهر نحو الغرب واستكناه فكره وثقافته وأدبه ، وتشددها الأصولي الصارم في مراعاة القواعد الكلاسيكية للثقافة العربية بنحوها وصرفها وقواعدها البيانية والبلاغية وتقاليدها الفكرية والثقافية ، حتى تكاد هذه الشخصية أن تكون مرآة ـ على حد تعبيره المفضل ـ لعصرها ، بكل أهوائه وجموحاته ، لكنها مرآة بمقدار ماهي متجاورة ، فهي تارة مقعرة ، وتارة مهشمة ، وفي أكثر الحالات محرقية .

الوعي النخبوي الطليعي/ الواقع والعقل :

في سنة ١٩١١ ، وفي فضاء المكان ذاته ، قبل أن يتصل ويتفاعل بفضاءات مكان وثقافة مغايرة (أوروبا) ، أي في البيئة المصرية ذاتها التي أضجرت طه حسين بهرمها

وشيخوخة أزهرها ، وثقافتها ولغتها ومفاهيمها ، يبدأ سجاله الأول ، صراعه الأول ، حول موضوعة ، هي أس يتقشر عنه كل الكيان الاجتماعي في المجتمعات الشرقية الحريمية ، وهذا الصراع دائماً كان يمتح بحرارة موروثة الثقافي والغريزي ، وهو مشكلة المرأة .

يكتب طه حسين « لافرق بين المرأة والرجل في الحرية . . لها أن تطرح النقاب وترفع الحجاب ، وتتمتع بملذات الحياة كما يتمتع الرجل . وليس عليها إلا أن تقوم بما أخذت به من الواجب لنفسها وزوجها والنوع الإنساني كافة . هذا هو حكم الاسلام وهو رأينا الذي لانحيد عنه . ولا نعدل به رأياً آخر»[1] .

هذه الطليعية المؤسسة على حالة انقسامية بين وعي يمتلك نفسه على طريق تخطي ذاته ، كانت تقوده إلى نخبوية منعزلة عن الروح العام لعصره ، فتدفع بحركة وعيه إلى مزيد من الانفصام بين المفهوم والواقع ، بين الذات والموضوع ، بين العلم والايمان ، بين الحرية والضرورة ، حيث تتشكل عقلانية طه حسين وهي تبحث عن منظومتها المنهجية في تلك الحركة بين قطبي العقلي/ الواقعي . فحتى سنة ١٩١٤ كانت حركة التشارط بين العقلي والواقعي تعيش حالة اضطراب تجد تعليلها في مفارقات سيرورة الحركة الاجتماعية، بين وعي طليعي عقلاني متنور يجد نفسه أمام افتراضية تاريخية تجبره على التكيف مع شرط يجد مثاله ونموذجه في الفكر الغربي والذي يتجسد على شكل مفارقة ثاوية في صلب النظام الرأسمالي ذاته ، الذي انتج منظومات التفكير العقلاني وتشخص في حالة عيانية استعمارية تتعارض مع كل تراثه التنويري والديمقراطي الذي نهل منه طه حسين في الجامعة عبر استاذه نالينو ، والمدرسة الفرنسية التي تعلم فيها اللغة ، هذا الفكر سيغدو طه حسين أهم رسول للتبشير به (الفكر الغربي) في عصرنا الحديث. إذن نحن تجاه واقع يحمل ممكنات واقعين، وتجاه عقل يحمل ممكنات عقلين ، إما واقع ينفتح على صيرورة باتجاه اوروبا (الانكليز) أو واقع ينفتح على امكانية صيرورة هي أكثر واقعية وهي أكثر تعبيراً عن الوعي العام ، وهو الواقع القائم بكل مخزونات فكره وثقافته المفوّتة تاريخيا وحضاريا (السلطنة العثمانية).

وعبر خيار هذين الواقعين يتولد خيار نمطين عقليين ، فإما القول بأن الواقعي وحده هو العقلي ، وإما القول بأن العقلي وحده هو الواقعي .[2]

في هذه الفترة يتعايش القولان تعايشاً جدلياً على شكل قبول بالطرف الأول للمعادلة ، وذلك بالاستجابة الى الواقع (وطني ـ تراثي ـ ثقافي) المتعارض مع وجود الاستعمار الانكليزي ، ومن جهة أخرى رفض هذا الواقع القائم ، والارتقاء به الى مستوى العقل عبر النفي المنهجي المنظم له ، بتعبير انجلز ، وهو واقع بؤس العقل المصري الهرم واشتقاقاته الفكرية والاجتماعية والسياسية . أي رفض النموذج (التركي) .

وطه حسين بذلك كان يعبر عن لحظة نوعية في بداهتها الجدلية ، قد تتبدى على شكل

توفيقية واختيار الموقف الوسطي ، لكنه خيار ينتج رؤية مطابقة لشكل ميزان القوى المتحرك داخل الكيان الاجتماعي المصري .[٣]

حركة الجدل بين الواقعي والعقلي ستمر بثلاث مراحل تتخذ شكل التواصل والتفاصل ،

ـ المرحلة الأولى : ماقبل ١٩١٩ ، وهي مرحلة التماس العقل لذاته في خاصه الوطني . وعلاقة الداخل بالخارج هنا ، تتمثل بوفود الخارج إلى الداخل ، وهنا تتبدى عن صيغة تواصل تضايفي تجاوري ، حيث الطليعية تحل كضيف على واقع غريب عنها ، ولذا فإن الحركة تسير من الواقع باتجاه العقل ، أي أن الواقعي وحده هو العقلي ، حيث حركة الوعي المستنير تسير على طريق امتلاك المنهج ، عبر الانطلاق من الواقعي التاريخي باتجاه اختراقه .

ـ المرحلة الثانية : مابين ١٩١٩ حتى الثلاثينات ، وهي مرحلة اكتشاف العقل لذاته في قانونياته الداخلية الخاصة ، حيث الداخل ينتقل الى الخارج ، برحلة طه حسين الى باريس ، وتتبدى العلاقة هنا بحلول الداخل ـ مشبعاً بالخارج ـ على الداخل ذاته ، فيتكشف عن أزمة تفاصلية حادة بين الفكر والواقع ، وحيث التفاصل يفصح عن علاقة صراعية حادة ، بين وعي عصياني متمرد ، وواقع هرم ينتظر حسن الختام ،والطليعية هنا تتبدى عن شكل اعتدائي له طابع الغزو والاقتحام ، فتنشأ علاقة اغتصابية بين الفكر والواقع ، فتثور المحرمات ويبدأ الرجم ـ إلى يومنا هذا ـ على الرغم من المصالحة اللاحقة بين الوعي وموضوعه ، فالحركة إذن تسير في هذه المرحلة العصيبة من العقل باتجاه الواقع ، أي أن العقلي وحده هو الواقعي ، حيث حركة الوعي تمتلك ذاتها منهجياً بصرامة هدامة تهدف الى تحرير الواقع من واقعيته الرثة عبر التحطيم الممنهج لنظامه ، للارتفاع بنظام الواقع إلى مستوى نظام العقل ، وذلك بالنفي المنهجي للواقع والعقل معاً ، كمنظومة متكاملة من العناصر الآيلة للانهيار ، حيث المعركة في سبيل المنهج والنظام (الواقعي والعقلي) تتحرك في فضاء من الفوضى والثبات ، والتشتت والسكون ، لتجديد نظام شامل للحياة على انقاض نظام وحيد واحد في عالم متخلف هو اونتولوجية نظام الموت والمقبرة .

وعنوان هذه المرحلة قول طه حسين « اني لا أحب الديمقراطية المحافظة ولا المعتدلة ، ولا أقنع بالاشتراكية الفاترة . » .

المرحلة الثانية : هي مرحلة العودة الى نوع من ترتيب العلاقة الحوارية بين حركة العقل الجامح ، وسكون الواقع الآيل ، إنشاء نظام جديد للتعايش بين الفكر والواقع ، قوامها الرفق واللين ، من خلال الادراك أن الواقع المعاش بخصائصه المكانية والزمانية يتعارض مع جموح العقل الثوري ، ويتقبل على مضض (العقل المصلح) ، فتتم عملية

التسوية معبراً عنها بقول كانت : «صحيح أنه توجد أشياء كثيرة أومن بها أشد مايكون الايمان وضوحاً، مع انني لا أمتلك الشجاعة مطلقاً لقولها ، لكنني لن أقول أي شيء على الاطلاق ، إذا كنت لا أومن به».

المرحلة الأولى : من الواقع إلى العقل :

لعل المرحلة الأولى من تكون وعي طه حسين الطليعي تتبدى من خلال المخاصمة بلا عنف ، والاختلاف دون تطرف ، والمفارقة دون تفاصل ، أي المرحلة التي يتحرك فيها نظام التفكير من الواقع إلى العقل ، لتختتم وهي تعبر عن درجة من الاشباع في حركة تراكمها الداخلي ، لتنذر بانعطافته الحاسمة ، وذلك باطروحة الدكتوراه التي تقدم بها إلى جامعة القاهرة سنة ١٩١٤ ، حيث يعلن عن أس جوهري في تملكه لمنهج عقلاني كان في طور التكون ، وذلك في كتابه (اطروحته) عن « *تجديد ذكرى أبي العلاء*» يقول طه حسين : **«ان الحياة الاجتماعية انما تأخذ أشكالها المختلفة ، وتنزل منازلها المتباينة بتأثير العلل والأسباب التي لايملكها الانسان ، ولا يستطيع لها دفعاً ولا اكتساباً . . . إن كل أثر مادي أو معنوي ظاهرة اجتماعية أو كونية ينبغي أن ترد الى أصولها وتعاد الى مصادرها . . الحادثة التاريخية ، والقصيدة الشعرية . والخطبة يجيدها الخطيب ، والرسالة ينمقها الكاتب الأديب . . كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية ، يخضع للبحث والتحليل ، خضوع المادة لعمل الكيمياء»**[٤] .

تجب الاشارة في هذا السياق ـ الذي نحن بصدده ـ وهو مهم بكل الأحوال ، لضرورة البحث عن مصادر تكون الرؤية المنهجية التي لاشك بصلتها بمناهج البحث الغربي ، لاسيما (هيبوليت تين) ، ولكن هذه الأطروحة لاصلة لها بكل الأحوال بـ (سانت بيف) حيث هذه الأطروحة تستبعد كلياً النشاط الذاتي والفردي الذي ألح عليه (بيف) إلحاحاً خاصا في بناء منهجه .[٥] فحضور (سانت بيف) في الممارسة المنهجية عند طه حسين سيكون حضوراً لاحقاً ومتصلاً بشكل خاص في كتاباته النقدية الصحفية ، فيما يمكن أن نسميه نقداً انطباعياً تأثرياً ، تفترضه ضرورة التواصل مع الحياة الثقافية ، أي أن (بيف) لايشكل عنصراً ركيناً في البنية التكوينية للمنهج كمنظور شمولي ، أو كنظام معرفي له جهازه وأدواته ، بل هو أحد تجليات الممارسة النقدية الأدبية المتنوعة التي كان طه حسين يثري فيها كتابته ، ويغني فيها خطابه النقدي ، من خلال الانفتاح على تنوع الاتجاهات الفكرية والأدبية الغربية ، يحضه في ذلك نزوع تعليمي توجيهي تثقيفي واضح .[٦]

يبدو أن هذه الأطروحة هي ثمرة التفاعل المباشر لطه حسين مع الفكر الاستشراقي

الذي اتصل به في جامعته المصرية بين سنة (١٩١٠ ـ ١٩١٤) لاسيما عبر اتصاله بآراء استاذه الايطالي (كارلو نالينو) الذي يتردد ذكره المطرد في كتاباته ، أي أن اقترابه من الامتلاك المنهجي لهذا المنظور هو ثمرة البيئة الجامعية ، قبل أن يكون ثمرة البيئة الثقافية ودرجة حضور (تين ـ بيف) في ثناياها .[٧]

لعل الجوهري في هذه الأطروحة التي تشكل المحتوى الرئيسي للبناء المفهومي ، وترابط علاقاته المنطقية في الممارسة المنهجية لفكر طه حسين ، تتمثل في مواجهة المشكلة الاساسية في نظرية المعرفة ، منذ بدأ الانسان يعي ذاته ككيان منفصل عن الوجود الطبيعي ، وهي مشكلة علاقة الفكر بالوجود ، والانطلاق من الاقرار بالوجود الموضوعي للكون الذي تتحكم فيه «علل وأسباب لايملكها الانسان ولا يستطيع لها دفعاً ولا اكتساباً» ، وان الوعي الاجتماعي انما يحدده الوجود الاجتماعي ، فكل أثر من آثار البشر (مادي أو معنوي) ، أي كل فعالية للوعي الانساني انما تحكمها علاقة تشارط سببية ، حيث يجب البحث عن علتها في شروط أشكال وجودها .

وفي هذه النقلة من الوجود إلى الوعي ، يتحقق الانتقال من الطبيعة إلى التاريخ ، فكما ان هناك عللاً تتحكم بالنظام الداخلي للطبيعة ، فهناك علل تتحكم بالنظام الداخلي لحركة التاريخ وسيروراته ، هكذا يسير العقل باتجاه تقويض الميتافيزيك ، عبر تفويض الجواهر الثابتة ، والدخول في حركة الصيرورة ، ان الانتقال من الجوهر الى الصيرورة يشكل الأس الرئيسي لعقلانية الفكر العالمي الحديث[٨] .

إن موضوعة وجود العالم كنظام للاشياء ـ وبشكل لاحق للسيرورات ـ مستقل عن وعي البشر وإرادتهم ، حيث لايستطيعون لها دفعاً ولا اكتساباً ، تشكل انعطافاً نوعياً على طريق خروج العقل العربي من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية ، لكنها الحرية التي تنقذ نفسها من مصادرة عقل أزلي كامن خارج العالم ، دون أن تبلغ مرحلة التسيد على ضروراتها . إن هذه الموضوعة التي تبدو اليوم من مسلمات التفكير المنهجي العلمي ، كانت تتطلب مخاضاً عسيراً ، وصراعاً مريراً يخوضه الفتى الشيخ للخروج من أسوار النقل الأزهري الى قارة العقل التاريخي ، حيث يمكننا ـ دون الشعور بالمغالاة والشطط ـ القول بأن طه حسين هو فاتح قارة التاريخ العربي .

إن فكرنا العربي الحديث الذي هو ثمرة تقاطع اللحظة التاريخية مع الفكر الأوروبي ، عرف ألواناً من الوعي بالتاريخ ، وتاريخية الوعي ، لكن امتلاك الرؤية التاريخية كمنهج ، تبدأ مع اللحظة الثقافية التي دمجها طه حسين بزمننا العربي المعاصر .

قد يبدو وعي طه حسين بالتاريخ هنا ملتبساً بنوع من الحتمية الجبرية ، لكنها قيمة جبرية تتحرر من القدر الغنوصي ، والإرادة المطلقة ماقبل الطبيعة وما بعد التاريخ ، لتبدأ

لحظة انفصال هذا التاريخ عن اللاهوت ، ولتتهاوى فيها بعد ـ في دراساته التاريخية اللاحقة ـ كل أشكال الوعي العرفاني، وايديولوجيا تقديس الماضي عندما يدمج لاعقلانيتها بمنهجه العقلاني .

المرحلة الثانية/ من العقل الى الواقع :

أ ـ ابن خلدون ووعي التاريخ :

هذه المرحلة تبدأ حيث تنطوي اللحظة الأوروبية التي عاشها ـ خمس سنوات ـ بانطوائها على لحظة أوروبا ذاتها ، من خلال أطروحته عن مقدمة ابن خلدون .

انطلاقاً من الحتمية التاريخية ـ كنظام داخلي يحكم فعل السيرورة في أحشاء التاريخ ـ التي دشنها طه حسين في بناء العقل العربي المعاصر ، يمكننا القول إن انهاءه للمرحلة الأولى في بناء منهجه بـ « تجديد ذكرى أبي العلاء » ، وتأسيسه لمرحلة ثانية على طريق البناء التكويني لهذا المنهج بابن خلدون لم يكن ذلك صدفة أبداً .

إن اختيار الموضوع بحد ذاته إنما يحدد ـ والى حد بعيد ـ شكل مقاربته ، وأدوات مواجهته ، فالوسائل تحددها الغايات ، كما تحدد الغايات وسائلها ، واختيار (أبي العلاء ـ ابن خلدون) كغاية معرفية انما هو تعبير دلالي مكثف عن الكيفيات التي يتحرك فيها وعي طه حسين باتجاه امتلاك منهجه . (لوسيان غولدمان) في تناوله لموضوعة (هيجل) حول «وحدة الذات والموضوع في الفكر» يشير الى أن ذات الباحث ـ (مفكراً ـ ناقداً أدبياً . .) ـ تشكل جانباً من الموضوع الذي تتوجه اليه .[٩]

إن أهم ما يميز ذات الباحث في هذه المرحلة الارتقاء بالواقع ، الموضوع ، النص الى درجة العقل ، فيشيع العقلنة بمثابتها ، قدرة العقل على معرفة الواقع معرفة موضوعية بعيدة عن الأهواء ، يشيع هذه العقلنة في أنحاء موضوعاته (أدبية ـ فلسفية ـ تاريخية) فيخضعها إلى نظام متسق . بغض النظر عن جوانب الاتفاق والاختلاف مع الباحث (طه حسين) في مدى انطواء نظامه على الحقيقة والخطأ ، فالعلم وفق (كانفيلم) ليس تطوراً ذهنياً خالصاً ، بل هو المجموع المتماسك للمعرفة في فترة تاريخية محددة . وعلى هذا فإن العلم ليس تاريخ انتصار الحقيقة على الخطأ ، بل إن هذا التاريخ لايتضح إلا من خلال ما يقع خارج العلم كالايديولوجيات الثقافية والسياسية .[١٠]

فالمسألة إذن عندما تتصل بشكلية المنهج ، تطرح نفسها حول منهاجية المنهج ذاته في تحققه العلمي، وليس بنتائجه المتصلة بالخطأ والصواب . وبلغة باشلا فتاريخ العلم هو تاريخ أخطائه ، على طريق الحقيقة التي تنكر ذاتها في تلك اللحظة التي تعلن فيها عن

نفسها ، وذلك عندما ننظر الى العالم بوصفه نظاماً حركياً ديناميكياً أكثر تعقيداً بما هو أكثر تركيباً في تعدد مناحي سيروراته المتشابكة في أشكال صيروراتها ، طه حسين يكتشف ابن خلدون في أوروبا ، وهو يشير الى أن ***«غايته الجوهرية أن يعرف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء في مصر أو أوروبا بمفكر لا يعرفه جيداً سوى المستشرقين مع أنه خليق ـ أي ابن خلدون ـ بمعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة»***(١١)

ويبدو أن اكتشاف طه حسين لابن خلدون كان معادلاً لاكتشافه ديكارت ، وكلا الاكتشافين يسيران وفق متتالية منطقية تبدأ باهتمام خاص بأبي العلاء .

ثلاث زوايا تحدد مثلث حركة التطور في الوعي المنهجي : عقل أبي العلاء ، عقلانية ابن خلدون الفلسفية التاريخية ، عقلانية المنهج الديكارتي . ومن خلال الحركة بين هذه الزوايا الثلاث تتكشف الممارسة المنهجية لطه حسين في طموح علمي عبر عنه ديكارت ، بأن العلم يجعلنا باطراد وعلى الدوام «سادة الطبيعة ومالكيها» .

ديكارت ، دور كهايم ، لانسون ، نالينو ، بيير جانيه ـ ليفي برول ، ديما نجون ، كل هؤلاء الاساتذة الذين اختلف اليهم طه حسين وأخذ عنهم وكلف بمن كلف وسخط على من سخط ، لم يتمكنوا من تغريب عقله الذي طالما اتهم بالتغريب .

لقد نقل هؤلاء جميعاً إلى البيئة العقلية المصرية ، إلى التراث العربي ، فتمكن بأسلوبية خاصة في بنائها التعبيري والادراكي من دمجهم في البناء الذهني للثقافة العربية ، لم يقتطف أو يقتطع ، أو يضمِّن ، بل قام بعملية مواجهة كلية بين نمطين عقليين من أجل دمجهما ، حيث هناك وحدة عقلية للجنس البشري جوهرها واحد ، ***«تختلف عليها الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيها آثاراً متباينة متضادة»***(١٢) .

يجدد طه حسين المنظومة المنهجية لابن خلدون وكأنه بذلك يجدد منظومته ، بل انه يعيد بناء الفكر الخلدوني بما ينسجم مع الخصائص المنهجية التي كان يلتمسها في الفضاء الثقافي الأوروبي من ديكارت ـ مونتسكيو ـ كونت ـ دوركهايم ، بهدف تلمس بيئتها في الفضاء الثقافي العربي ، والتماسها في عمق النسيج الداخلي المكوِّن للفكر العربي فيجد احالتها النموذجية في ابن خلدون ، لتحقيق حالة توحد في المرجعية العقلانية ، والمرجعية عندما تستند الى العقل تتخطى حواجز الجنس .

يحدد طه حسين منهج ابن خلدون في ثلاثة قوانين :

١ء ـ قانون العلية (ربط السبب بالمسبب) : حيث يرى طرافة ابن خلدون ليس في اكتشافه لهذا القانون الذي عرف في جميع العصور ، حيث كان التعليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج ، بل بتطبيقه لهذا القانون على التاريخ وتحققه من وجود ارتباط ضروري بين

الظواهر الاجتماعية لايمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره ، فلقد *آمن ابن خلدون في الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخي ، ولنا كل الحق في أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة»*[١٣] .

٢ ـ قانون التشابه : وهو قياس الغائب على الشاهد ، والحاضر على الذاهب، وجوهر هذه المشابهات الاجتماعية هي الوحدة العقلية للجنس البشري[١٤] .

٣ ـ قانون التباين : فإذا كان قانون التشابه يستند أحياناً الى المبادىء العقلية وأحياناً الى الوقائع ، فإن قانون التباين قانون تجريبي محض ، وليس له من أسباب تدخل في حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة ، وبنسبة ابن خلدون الى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية . . .(١٥)

ذلك إذن ما يجمع طه حسين بابن خلدون ، وهو ما يجمعه بديكارت أو كونت أو أبي العلاء ، فإذا كان حاضر الغرب مثالاً معيارياً ، فإن وحدة العقل البشري ، تنفي عنه أن يكون امتيازاً ، أو خاصة عقلية تمهره وتميزه . يجب الاعتراف بتقدم الغرب (أوروبا) لكن دون الاذعان لأوهامها حول فرادة عقلها وتمايزه الجنسي ، فابن خلدون يوحده مع مونتسكيو مبدأ الحبر التاريخي ، بل إن ابن خلدون يسبقه الى هذا الاكتشاف.

إن استخلاصات طه حسين هذه حول بناء المنهج عند ابن خلدون ، ماهي إلا منظومته ذاتها التي بنى عليها النص الخلدوني ، فهو إذ يكتشف منظومة ابن خلدون انما يبحث عن نظام مطابق لنظامه المنهجي ، ملغياً بذلك التناقض المفترض بين النظام والتاريخ ، لينتج علاقة قياسية يرتد فيها الشاهد على الغائب والغائب على الشاهد في علاقة علية تحكم سيرورة التاريخ بنظام تشارطي صارم ، حيث يتحول ماهو تاريخي وماهو منهجي إلى كلية واحدة ، يغدو فيها التاريخ هو أس البنية التكوينية في الممارسة المنهجية للكتابة عند طه حسين .

إن قياس الأنظمة المنهجية إنما يحددها الخطاب الفلسفي ـ المعرفي . وحقيقة النظام الفلسفي إنما تتكشف عبر مقياس كليتها ، وليس بالاعتماد على الجدلية الشكلية التي تضحي بالمدلول في هائها الدائب بحثاً عن الدال ، ففي وحدة الدال والمدلول المتعينة في النص والمتزامنة مع التاريخ ، تتكشف الخصوصية المتميزة للنص بمثابته نوعاً خاصاً ومتميزاً لعلاقة النظام بالتاريخ ، لعلاقة نظام اللغة بنظام الكلام ، ونظام البنية النصية الصغرى ببنية الواقع الشامل[١٦] .

الواقع محكوم بالشرط ، والشرط هو التاريخ ، وللتاريخ قانونياته وعلله ، والعلل والقانونيات هي النظام الذي ينسرب في التاريخ ، فيعيد تنظيمه في المنهج الممارس ، والمنهجية هنا بمقدار ماهي اكتشاف لنفسها في نظام الواقع ، بمقدار ماهي إعادة تنظيم له

وفق قانونياته ذاتها ، وما يتبدى على شكل جبر تاريخي يؤبد استقلالية الواقع بعلله الداخلية عن أنا الإنسان ، ووعيه يتشقق في الممارسة المنهجية اللاحقة عن واقع قابل للاختراق وإعادة الترتيب على ضوء نظام العقل ، وفعالية الإرادة البشرية ، عندها يتخلى التاريخ عن جبريته لصالح جبرية العقل القادر على صنع التاريخ .

ب ـ قادة الفكر وتملك التاريخ :

يضع طه حسين كلمة «التطور» بين قوسين معتبراً «***أن هذه الكلمة الصغيرة تدل على معان كثيرة لاتكاد تحصى***» .[١٧]

وحركة التطور في سياق النص «قادة الفكر» هي حركة تطور العقل ، لكن العقل عند طه حسين ليس تجلياً للروح الخالد ، بل هو تجل لفعل الانسان في الطبيعة والبيئة .

«فالشعوب الأولى كانت ترهب كل شيء وتتأثر بكل شيء وترى في كل شيء إلهاً تخافه وتتملقه وترضاه: ترى في الهواء إلهاً، وفي الماء الهاً، وفي الأرض إلهاً! . . . وتنظم حياتها على إكبار هذه الأشياء وإجلالها ، وتتخذ من هذا الاكبار والاجلال قواعدها الخلقية والسياسية والاجتماعية . . . إلا أن هذه الشعوب قد تغيرت واستحالت ، فهي لاترهب الأشياء ولا تخافها ، بل تحاول إخضاعها وتذليلها واستخدامها ، فهي لاترى في الهواء إلهاً ، وإنما هي تحاول أن تفهم الهواء وأن تستخدمه في حاجاتها ومنافعها ، وهي لاترى في الماء الهاً ، وانما ترى فيه عنصراً من العناصر التي يجب أن تستخدم لحاجة الانسان ولذته ، وعلى الجملة هي لاتعبد الأشياء ، وإنما تستذلها وتستخدمها» .[١٨]

وعملية التطور هذه يرقبها طه حسين في انتقال الوعي اليوناني من مرحلة الشعر القصصي التي توازي البداوة ، والذي هو مظهر من مظاهر الطفولة الانسانية ، وصورة من صور الحياة الساذجة الغليظة ، الى الفلسفة التي هي مظهر الحياة العقلية القوية ، والتي هي وسيلة الإنسان الى تصور الحقائق والحكم عليها بالعقل لا بالخيال والحس والشعور.[١٩]

إن موضوعة «التطور» بوصفها القانون الداخلي الذي يوحد النظام المنهجي بنظام التاريخ ، أو يحول ماهو منهجي الى ماهو تاريخي وبالعكس ، ستحقق في «قادة الفكر» نقلة نوعية في سيرورة التكون المنهجي في فكر طه حسين ، حيث الوعي بالتاريخ في «***تجديد ذكرى أبي العلاء ـ فلسفة ابن خلدون***» سيتمخض عن امتلاك للتاريخ من خلال التقاط فكرة التطور التي لم تعد سلسلة من السيرورات العلية الجبرية السديمية الكامنة في حركة الموضوع ، بل ستتدخل الذات ، الأنا المفكرة ، الوعي ، كعامل ضروري في حركة الموضوع ذاته ، حيث بمقدار ما تتبدى الذات كمظهر من مظاهر الموضوع ، فان الموضوع ذاته

سيتبـدى كمظهر من مظاهر الفعالية الذاتية للفكر الذي يبحث عن الحقيقة التاريخية من خلال التحام المفهوم بموضوعه في جدل التأثير والتأثر المتبادل .

«قادة الفكر» نص يتأسس على هذه الرؤية المنهجية التي ترى في شخصية الشاعر أو الفيلسوف أو المفكر ثمرة لشرط صلتها ببيئتها ، والبيئة ليست مفهوماً عاماً غائم الملامح ، كما يلاحظ بعض دارسي طه حسين،[20] ، بل هي تتحدد في بعدها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي .

ففي صدد حديثه عن الأسباب التي دعت الى التطور في الوعي اليوناني من المرحلة الشعرية الى المرحلة العقلية الفلسفية ، يرى سببين لهما أعظم الأثر في هذا التطور :

فأما السبب الاقتصادي : فهو هذا التغير الذي طرأ على الحياة اليونانية فأقرها في المدن والقرى. ونظم لها الحكومات وأنواع السلطان ، وجعلها حاضرة بعد أن كانت بادية . . . وأخذوا بحكم الزراعة والتجارة والصناعة يشعرون بسلطانهم على الطبيعة ، فراحوا يرهبون الطبيعة أقل مما كانوا يرهبونها من قبل ، وبعد أن كانت هذه الطبيعة هبة الآلهة ، غدت مكرهة على أن تعطيهم ثمراتها ، وراحوا يتعرفون على الملكية ، ونشأت الخصومات بين الأسر واشتد تنازع المنافع . ويخلص بعد هذا العرض إلى الاستنتاج ***«فليس غريباً أن يكون هذا كله تأثير عظيم في تكوين العقل وبسط سلطانه على الحياة»***[21] .

أما السبب الثاني : السياسي والاجتماعي ، فهو يتبدى من خلال التحضر بعد بداوة ، واشتداد الخصومات وقيام الحروب الداخلية والخارجية ، ومن ثم التوجه الى الفتوحات في آسيا وإيطاليا وصقلية وفرنسا وأسبانيا وأفريقيا ، وكان لهذا الاختلاط بالشعوب الأخرى أثر في تنبه العقل اليوناني وفهم الحياة على نحو جديد . وكان الرقي العقلي هذا يصاحبه رقي سياسي ، فبينما كانت الحياة السياسية في العصور الأولى ملكية خالصة تعتمد على سلطان الدين وحده إذا بها أصبحت في هذا الطور الثاني ارستقراطية ينتقل فيها الحكم من الملك، الذي كان مثالاً للآلهة ، إلى الأشراف الذين يمثلون الأسر ومنافعها وحاجاتها ، أي أن الحكم انتقل من الفرد إلى الجماعة ، فراحت الجماعة وأفرادها يشعرون بوجودهم وشخصياتهم ، وراح سلطان الفرد يتغلب على سلطان الجماعة ، ولا يمكن لهذا إلا أن يكون نتيجة لتنبه العقل ، ينمو العقل فتقوى شخصية الفرد وتشتد مطامعه ، وتنشأ عن ذلك الثورات السياسية ، وينتج عن هذا كله أنواع من النظم الاجتماعية والسياسية . ولم يكد القرن السابع ينتصف حتى اجتاحت اليونان ثورة سياسية اجتماعية ، حيث غدا النزاع الآن ليس بين الملوك والارستقراطية ، وانما هو بين الارستقراطية وأفراد الشعب ، وليس لهذا معنى إلا أن سلطان الحياة العقلية أخذ ينمو ويمتد . ويخلص طه حسين إلى أن هذا ***«التطور الذي لم يعرفه العالم القديم إلا في البلاد اليونانية وفي البلاد الروحانية من بعد ، والذي لم يحدث***

وحده ، وانما حدث معه تطور عقلي لم يعرفه العالم العقلي من قبل ، وكان له الأثر كل الأثر في حياة الانسانية من بعد»[٢٢] . من الصعب ـ ومن وجهة نظر تاريخية ـ مواجهة نص طه حسين مواجهة مادية جدلية ، إلا من خلال وضعه في سياق تطور الفكر العربي باتجاه هذا الوعي المادي الجدلي ، الذي يبدو حتى الآن لم يرتق إليه في ممارسته المعرفية ، بل وهو مشكوك في درجة امتلاكه له حتى سياسياً ، على الرغم من أن تفاعل فكرنا العربي مع معظم التيارات الفكرية التي تفاعل معها وثاقفها ، أتت عبر أقنية السياسة وفي مناخاتها وفضاءاتها .

إن طه حسين في عرضه للعوامل الموضوعية المؤثرة في تطور الوعي الاجتماعي وأشكاله الشعرية أو الفلسفية ، يحقق نقلة هامة في وعيه لمنهجه التاريخي الذي كان يبدو كلي الفعالية والحضور والتأثير للانتقال باتجاه ادراك دور الفكر في تغيير التاريخ ذاته على طريق تملكه كمنهج .

إن أحد تجليات هذا التملك الواعي للتاريخ يتمثل في رؤية طه حسين للظواهر الفكرية والثقافية والأدبية على أنها ظواهر اجتماعية! أكثر منها ظواهر فردية أي أنها أثر من آثار البيئة والجماعة أكثر منها أثر من آثار الفرد الذي رآها وأذاعها[٢٣] . ولعل طه حسين من أوائل من أولوا العوامل الاقتصادية أهمية حاسمة في تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية ، وسنتناول ذلك في علاقته بالمسألة التراثية لاحقاً .

هذه الموضوعة سنجدها تشكل ناظماً أساسياً من نواظم البنية المنهجية في خطاب طه حسين المتنوع ، فلسفياً كان أم اجتماعياً أم أدبياً[٢٤] .

وهو في تعامله مع هذه الموضوعة ، يدرك أهمية علاقة الخاص بالعام ، علاقة الفرد بالجماعة ، والتأثير المتبادل بين أطراف المعادلة : الاقتصادي / الاجتماعي / الثقافي .

«فلست أجهل أن الفرد قوة تختلف عظماً وضآلة ولكنها قوة على كل حال ، قوة لها أثرها في تكوين القوة الاجتماعية . . . فليس من البحث العلمي في شيء أن تعتبر هذا الفرد كماً مهملاً كما يقولون . ولست أجهل أن الفرد لم ينشيء نفسه . وليس من سبيل إلى تصوره مستقلاً ، وإنما هو في وجوده المادي والمعنوي أثر اجتماعي وظاهرة من ظواهر الاجتماع . . . وهل التربية المادية والمعنوية إلا قالب يصاغ فيه الفرد على صورة الجماعة التي ينشأ فيها؟ »[٢٥] .

من الصعب التعامل مع مقولات طه حسين المنهجية ، بوصفها مقولات يحكمها نظام عقلي يخترق التاريخ والواقع والتوسطات المتعينة الملموسة ، فكثيراً ما اخترقت التوسطات التاريخية هذا النظام لتشده من عالمه المفاهيمي المنطقي باتجاه تقعرات والتواءات اللحظة التاريخية ، بوصفها معادلاً لعقلانية الواقع في توضعه بما هو عليه ، لا بعقلنته بما يجب أن

يكون عليه ، وهذه السمة سنجدها في المرحلة الثالثة ، مرحلة المصالحة بين العقل والواقع ، حيث سيدخل معارك سجالية حادة ضد المسرفين في القول بأجتماعية الأدب وشعبيته ووظيفته التغييرية وعلاقته بالسياسة والثورة ، خاصة في كتابه «خصام ونقد».

إلا أن أطروحات طه حسين هذه في فترة العشرينات رجمت أشد الرجم وأعنفه ، بل اعتبر من دعاة الثورة ، لاالتطور والتغيير والاستحالة على حد تعبيره في الرد على دعاة الجديد .

فالخطاب الذي ينطوي على حقل دلالي تشغل مفردات (العقل ـ التاريخ ـ التطور) فضاءه المعرفي ، هو خطاب عصياني مضاد يخرج من مجال الوظيفة الحوارية القادرة على طرح موضوعة مشتركة بين نمطين عقليين ، اسلوبيين ، تعبيريين ، لتتخذ شكل الأطروحة المضادة التي تستند إلى قليل من المشترك الادراكي المحلي ، وإلى كثير من التخطي المتجاوز المنفصل الكوني .

ولعل هذه الاشكالية في البلدان المتخلفة عامة ، ستجد في طه حسين رامي لغمها الأول في الفكر العربي ، هذه الاشكالية التي تمارس حضورها الثقيل على الفكر العربي حتى اليوم ، يبدو أن لا حل لها لاسيما في زمن تزايد الانشقاق الاخدودي العنيف في تطور العقل البشري الذي راح التفاوت فيه بين المتقدم/ المتخلف يسير بمتوالية خرافية تجعل الفروق التي كانت عقوداً منذ نصف قرن تتحول إلى قرون في حاضرنا الراهن ، بعد أن تمكن المركز المتقدم من تحويل العالم المتخلف الى حاشية ملحقة بنص التاريخ الذي يكتبه اليوم بمفرده .

جـ ـ *الحضارة اليونانية والتأسيس لتاريخ جديد* :

يرى طه حسين أن الحضارة اليونانية هي مصدر الحضارة الانسانية الحديثة والقديمة ، وهو إذ يؤرخ لها إنما يؤرخ ***«لتاريخ العقل الانساني وما اعترضه من ضروب التطور وألوان الاستحالة والرقي حتى انتهى إلى حيث هو الآن»***[٢٦] ولذا نجد أن أول مايقوم به بعد عودته من فرنسا هو تعريف القارىء العربي بالعقل اليوناني بمثابته جذر العقل الانساني ، حيث استأثرت الثقافة اليونانية بالجانب الأكبر من نتاجه بين فترة ١٩٢٠ ـ ١٩٢٥ ، قبل أن يلقي بقنبلته ***«الشعر الجاهلي»***. فأصدر ***«صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان»*** سنة (١٩٢٠) ***«نظام الاثينيين»*** (١٩٢١) ـ ***قادة الفكر»*** (١٩٢٥)[٢٧] .

لقد أراد من خلال وضعه لهذه الكتب الثلاثة أن يواجه كلية العقل اليوناني بتجلياته الفكرية والثقافية المتنوعة ، فبدأ بالأدب من خلال ***«صحف مختارة»*** وانتقل الى السياسة ليبرز أهمية الديموقراطية بوصفها مبتدأ تشكيل أي مجتمع حديث من خلال العودة إلى جذورها في

«نظام الاثينيين» لأرسطور . وفي النهاية يتوج هذه الأعمال بـ **«قادة الفكر»** مستلهماً «أوغست كونت» في فهمه لحركة التطور التاريخي ، حيث مرحلة البداوة تنتج قادة فكرها عبر الشعراء ، ومرحلة التمدن والتحضر تنتج قادة فكرها عبر الفلاسفة ، والمرحلة الأخيرة التي يطمح الى اسقاطها المعاصر عبر (الاسكندر ـ يوليوس قيصر) تتمثل في ضرورة أن يقودها الحكام المفكرون[٢٨] ، وهو يختصر تاريخ الحياة اليونانية إلى مرحلتين :

«ان الحياة اليونانية التي خضعت للشعر في أول أمرها ، ثم خضعت بعد ذلك للعقل ، كانت أخصب فترة عرفها الإنسان في العالم القديم»[٢٩] .

يشير طه حسين إلى أن العلم الأوروبي الحديث لايتنفس الا بروح البحث العقلي التي نفحها فيه الفكر اليوناني ، وبما أنه طامح الى بناء أسس جديدة للعقل العربي عمادها إحداث لحظة تقاطع تاريخية جديدة مع العقل الأوروبي منذ أن وئد «تأثير الحملة البونابرتية المبارك» ـ حسب تعبيره ـ فإنه يذهب الى جذور النمطين العقليين الغربي والشرقي لتأسيس تايخ جديد يتحد فيه العام الكوني بالخاص العربي . وهذه الخطوة المنهجية في عملية الدمج يعللها طه حسين تعليلاً داخلياً ، أي من داخل نسق تطور الثقافة العربية ، عندما يؤكد أن الثقافة العربية الاسلامية لم تزدهر إلا عندما انفتحت على الثقافات الأخرى ، خاصة اليونانية منها .

«وقد قامت حياتنا الحديثة على احياء الأدب العربي ودرس الآداب الأوروبية الحديثة ، وستقوم دائماً على هذين العنصرين نفسيهما ، قامت حياة العرب القدماء أو قل حياة الأمة الاسلامية القديمة على احياء الأدب العربي ودرس الثقافة الأجنبية التي عرفتها في تلك العصور . فنحن نسلك نفس الطريق التي سلكها القدماء ، نقيم حضارتنا الحديثة على ما أقام القدماء عليه حضارتهم المزدهرة»[٣٠] .

يؤسس طه حسين لتاريخ جديد للفكر العربي عبر تأسيسه لنظام منهجي عقلي جديد ، حيث ماهو منهجي يتطابق مع ماهو تاريخي عنده ـ كما أشرنا ـ عبر الاستناد المرجعي للنظام على التاريخ .

بين الشرق والغرب :

يقوم طه حسين بمقارنة بين الحضارة اليونانية والحضارة الشرقية تحت عنوان «بين الشرق والغرب» فيرى أن الشرق انتهى الى درجات من الحضارة الراقية التي لاتقاس اليها حياة اليونان التي كانت خاضعة لسلطان الشعر القصصي الذي يمثلها ساذجة جاهلة قليلة الحظ من النظم السياسية والاجتماعية الراقية . ويتحدث عن الانجازات في بابل وآشور وعن الحضارة المصرية ورقيها وعظمتها ، مؤكداً تأثر اليونان بهذه الحضارات الشرقية المختلفة .

وكـان اليونان يقرون بهذا التأثر الى درجة المبالغة في اعتبار أنفسهم تلامذة للأمة المصرية وغيرها من الأمم الشرقية الآسيوية في الحضارة وألوان الفن ، إلا انه يرى أن هذا التأثير لم يتخط حدود التـأثـير العمـلي المـادي : نظام النقد ، نظام المقاييس ـ الموسيقا ـ الحساب والهندسة ، ولكنهم لم يأخذوا عنهم شيئاً عقلياً يذكر . فلئن كان البابليون قد رصدوا النجوم فإن اليونانيين هم واضعو علم الفلك ، ولئن كان المصريون قد وصلوا الى نتائج قيمة من الهندسة العملية والآلية ، فإن واضعي علم الهندسة هم اليونانيون ، وما يميز اليونان أخيراً هذه المذاهب الفلسفية المختلفة التي حاولت منذ القرن السادس قبل المسيح فهم الكون وتفسيره وتعليله ، فانتجوا فلسفة مابعد الطبيعة ، وعلم الأخلاق .

ويخلص إلى «***أن العقـل الانسـاني قد ظهر في العصر القديم بمظهرين مختلفين ، أحدهما يوناني خالص ، هو الذي انتصر ، وهو الذي يسيطر على الحياة الانسانية إلى اليوم ، وعقـل شرقي انهزم مرات أمام المظهر اليوناني ، وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليماً***» .[٣١]

بهذه الصيغة التحليلية المقارنة ، يمضي طه حسين بحيادية علمية توثيقية في اكتشاف وتحليل آلية العلاقة بين الحضارتين ، وهو إذ يسعى لابراز قيمة الحضارة الشرقية وأثرها في الثقافة اليونانية ، إنما كان يمهد للاطروحة / الصدمة التي سيخلص لها ، وهو يدرك ذلك جيداً ، عندما يشير إلى أن الحق أحق أن يتبع ، ليبرر أسفه أمام قومه الذين سيعارضون . وهذه الاطروحة / الصدمة تتبدى بهذه الخلاصة بعد مناورة واستدراكات وتلطف فيعلن: «***بينما نجد العقل اليوناني يسلك في فهم الطبيعة وتفسيرها هذا المسلك الفلسفي الذي نشأت عنه فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطا طاليس ثم فلسفة «ديكارت» و«كانت» و «كونت» و«هيجـل» و «سبنسر» ، نجـد العقـل الشرقي يذهب مذهبـاً دينياً قانعاً في فهم الطبيعة وتفسـيرهـا : خضع للكهان في عصوره الأولى وللديانات السماوية في عصوره الراقية ، وامتاز بالأنبياء كما امتاز العالم اليوناني الغربي بالفلاسفة***»[٣٢] .

في حركة المنهج من العقل إلى الواقع تنبثق الوظيفة الاجتماعية بوصفها معادلاً للتاريخ الذي يطابقه طه حسين مع المنهج ، حيث يتفتح التاريخ بمثابة أس البنية التكوينية المنهجية في ممارسته الكتابية ، عن علاقة خاصة ومتميزة مع الواقع في حركته الجاذبة والنابذة ، فعبر جدل الجذب والنبذ تتبدى الذات المبدعة عن علاقة عضوية مع حركة المجتمع ، في سكونه وحركته ، في ثباته وتغيره ، حيث وظيفة التغيير كامنة أبداً في علاقة عناصر البنية الداخلية للمنهـج وللتـاريخ ، تتماهى بالتاريخ ويتماهى بها بوصفه حركة صيرورة دائبة ، وبوصف الذات المنتجة للفكر ليست مجرد متوسط حسابي ، يقيم توسطاته كشاهد حيادي ، بل هو مندمج في حركة السيرورة التي قد تتباطأ أو تتسارع ، والمعيار هنا أبداً العقل ، وهو يكتشف

نفسه ويكتشف الواقع عبر توسطات معقدة ومتداخلة ومتشابكة . طه حسين يحضر دائماً وسط هذا النسيج المعقد والمتداخل كحامل مشروع تغييري كامن في المستويات المتعددة لخطابه المتنوع فلسفياً ، واجتماعياً وأدبياً ، والتغيير كسمة مميزة لخطاب طه حسين ، يتنوع بتنوع الأصوات المتعددة لعصره ، فتارة هو تغيير يلتمس الاصلاح ، وتارة التمرد والعصيان ، وهو في كل ذلك أمين، مخلص للرسالة التي ندب نفسه لها أو ندبه عصره لأدائها ، وهو المثقف الكوني الذي يتحسس بعمق روح العصر .

إن هذه التمايزات التي يكتشفها طه حسين ليست لوجه الحق الذي هو أحق أن يتبع ، لأن الوقائع المجردة والشواهد التاريخية تقدم له البرهان على صحتها ، بل لأن هناك وظيفة اجتماعية تكمن وراءها إرادة مصلح ، يريد أن يؤسس وعياً جديداً بالتاريخ عبر مواجهات متعددة ، فتارة هو يريدها أن تمر برفق ولين من وراء ظهر المجتمع ، لكن المجتمع عندما يكون على هذه الدرجة من البلاهة وقلة الاحساس بما يجري وراء ظهره ، يواجهه طه حسين في سويداء قلبه وعقله ، ليستنفره ، يستفزه ، يقلقه .

إذا كان طه حسين في بحثه هذا لم يخرج المجتمع عن طوره ، لأنه داوره من خلف ، فهو في السنة التالية سيواجهه رجلاً لمجتمع في *«الشعر الجاهلي»*.

الوظيفة الاجتماعية لهذا التمييز المنهجي لنمطين عقليين لاتسعى للبرهنة على ذاتها من خلال مقدمات فلسفية تؤدي إلى نتائجها داخل النسق الفلسفي ذاته ، بل هي تتأسس على الفلسفة لتقتحم عالم الاجتماع والسياسية . فتميز العقل الغربي بالفلسفة ، والعقل الشرقي بالدين ، يشكل مدخلاً لفهم حالات الاجتماع والسياسة في كلا العالمين :

«فالمدن اليونانية شهدت الملكية والجمهورية والارستقراطية والديموقراطية المعتدلة والمتطرفة ، التي لايزال أثرها قوياً في أوروبا الى اليوم ، وعرفت هذه المدن حرية الأفراد والجماعات ، بينما كان الشرق خاضعاً لنظام سياسي واحد لم يتغير ولم يتبدل ، وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة الذي تفقد فيه الجماعات والأفراد كل حظ من الحرية»[٣٣] .

يبدأ طه حسين بالمعرفي ليفسر الاجتماعي والسياسي ، ويعود الى المعرفي وشروط بناء العقل ليؤكد أن هناك نظاماً عقلياً ينتج جملة من قواعد السلوك والممارسة ، فيتساءل : كيف نستطيع أن نفسر هذا الاختلاف بين الشرق والغرب ؟ ولم نفسر ؟ وما حاجتنا الى هذا التفسير؟ ويجيب: يكفي أن نسجل الحقيقة الواقعة ، وهي أن الحياة اليونانية التي خضعت للشعر في أول امرها ، ثم خضعت بعد ذلك للعقل ، كانت أخصب حياة عرفها الانسان في العالم القديم[٣٤] .

هكذا يضعنا طه حسين أمام منظومتين معرفيتين تتشكلان في صيغتي: العقل/ الشعر.

فالعقل = الفلسفة = الحرية = النظم السياسية المتنوعة والمتبدلة (ملكية ـ جمهورية ـ ارستقراطية ـ ديمقراطية).

الشعر = الكهانة = النبوة = الدين = الملكية = الاستبداد.

ولعلها من أولى التمييزات في النص العربي التي تنظر الى العقل بوصفه نظاماً للفكر وجهازاً للمعرفة، فالعقل ليس هو الفكر ذاته، وليس هو المعرفة ذاتها، بل هو الآلية التي تنـظم الفكر والمعرفة، أي أنه منظومة من قواعد وأساليب وأشكال انتاج الوعي والممارسة والسلوك تتحقق على شكل بنية تكوينية لها خصائصها المتجانسة. فالعقل الفلسفي هو نظام الحرية والتساؤل واخضاع الطبيعة والتسيد عليها وهو ينتج معادله في الحياة الاجتماعية، نظام الحرية والديمقراطية..

والعقـل الشعري هو نظام القناعة في فهم الطبيعة والخضوع لها، هو المدار الذي يتحرك فيه الوعي الديني والكهنوتي، ولكونه هو عقل المطلقات الغيبية، فهو ينتج معادله في الحياة الاجتماعية، نظام الحكم المطلق والاستبداد.[٣٥].

وطه حسين إذ يدرس ويعلم في الجامعة تاريخ الحضارة اليونانية، فإنه يعتصر هذه الحضارة عن وظيفة راهنية تصب في سياق الحاضر عبر مواجهة شعرية الواقع، بكل سذاجته وحماسته الشاعرية والخطابية (الحزب الوطني ـ حزب الوفد) بعقلانية العقل الفلسفي الذي يطمح لإعادة بناء الواقع، للإرتقاء به الى مستوى نظام العقل المتطابق مع الوعي الجديد للتاريخ الجديد الذي يريد تأسيس بنائه المفهومي لتخطي الحالة الشعرية الغريزية الخطابية الكهنوتية باتجاه الحرية، العقلانية، الديموقراطية، هذه المثل التي كانت تتشخص له في راهنية اللحـظة التـاريخية تلك بالنخبة الفكرية (أحمد لطفي السيد ـ عائلة عبد الرازق ـ هيكل) الداعية إلى الاستقلال عبر امتلاك حضارة الآخر المستعمر (الانكليزي)، والرفض الكلي للنموذج التركي الظلامي الاستبدادي.

يقـول هيجـل: «إن كل فلسفـة هي عصرها مقبوض عليه بالأفكار» فإذا كانت الفلسفـة اليونـانية على هذه الدرجة من الغنى والرقي والتقدم، فإن الحضارة اليونانية، والعصر اليوناني، هما أخصب ما عرفه تاريخ الانسان القديم، بل ان العقل اليوناني هو الذي يسيطر على الحياة الانسانية الى اليوم، وكما حاول هيجل توحيد الروح الاغريقية مع الروح الالمانية[٣٦]، كذلك كان طه حسين يطمح ـ كباقي فلاسفة التنوير الغربيين ـ أن يوحد الروح الاغريقية بالروح المصرية والروح العربية المشرقية، التي يجمعها بأوروبا حوض البحر الأبيض المتوسط.

شرق وغرب/ تباين وتشابه:

يبين طه حسين اطروحته حول دمج الروح اليونانية بالروح العربية ، على قانون ابن خلدون في «التشابه والتباين» ، والذي يعادله في الفكر الغربي قانون (أوجست كونت) حول الثابت والمتحرك ، حيث يرى طه حسين أن قانون «كونت انما استمده من أرسطو» فلم يزد فيه (أي كونت) على أرسطا طاليس شيئاً ، بل اتخذ رأيه هذا أصلاً لأحد قسمي فلسفته الاجتماعية ، وهو القسم الذي يسمى «ستاتيك» أي قسم الثبات. فنحن نعلم أن شيئين يكونان الجماعة في رأي «أوجست كونت» شيء ثابت لايتغير ، وهو أصل الجماعة وأصل نظامها ، وشيء يتغير ويستحيل ، وهو موضوع القسم الثاني من قسمي فلسفة «أوجست كونت» وهو الذي يسمى (الديناميك) أي المتحرك . ففي الجماعة إذاً عند «أوجست كونت» سكون وحركة أو ثبات واستحالة ، فبفضل هذا السكون أو الثبات تحفظ الجماعة وحدتها على اختلاف الأزمنة ، وبفضل هذه الحركة أو هذه الاستحالة تتفق الجماعة مع مايختلف عليها من ظروف الحياة وأطوارها المتباينة . . ويضيف طه حسين مؤكداً أن «كونت» اعترف بفضل أرسطا طاليس ، وعده في كتابه الفلسفة الوضعية أول من أسس علم الاجتماع .(٣٧) .

هذا القانون إذن يرتكز على ثلاثة مراجع تشكل رؤوس زوايا في نظام المنهج المتأسس على التاريخ ، بمثابته الركن الرئيسي في البنية التكوينية للممارسة المنهجية عند طه حسين ! المعلم العقلاني اليوناني الأول (أرسطو)، والعقلاني العربي الأول ابن خلدون ، مع مؤسس الوضعية الحديثة في الفكر الغربي (أوجست كونت).

إن قانون التشابه يقوم عند ابن خلدون ـ وفق طه حسين ـ على الوحدة العقلية للجنس البشري . والتباين يشير الى واقع تجريبي محض يتصل بالطبيعة والجغرافية والأسباب الاقتصادية(٣٨) .

وعند أوجست كونت فالتشابه هو أصل الجماعة البشرية ، حيث يشير إلى الثابت الاونطولوجي في الكائن ، فالعناصر الاجتماعية مرتبطة فيما بينها ارتباطاً وثيقاً في «وفاق اجتماعي» بحيث يستحيل أن يتغير جزء من أجزائه تغيراً جذرياً دون أن تترتب على ذلك آثار خطيرة على المجتمع بأكمله ، فأما التحرك (الديناميكي) فإنه ينطلق من مبدأ أن التطور العقلي هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعي ، وان المجتمع الانساني بناء على ذلك يمر بنفس المراحل اللاهوتية والميتافيزيكية والعلمية الوضعية التي تمر بها العلوم(٣٩) . وهي توازي في الفلسفة (الكانتية) التمييز بين العقل الخالص والعقل العملي . هذه العلاقة بين المتشابه والمتباين ، بين الثابت والمتحول ، تمر بتوسطات معقدة ومتداخلة وجدت تجلياتها وتعبيراتها في صيغ متعددة في الفلسفات المعاصرة ، حيث يمكن ملاحظتها في الجدل الهيجلي والماركسي

بعلاقة الكل بالجزء والخاص بالعام ، المطلق والنسبي ، المتناهي واللامتناهي ، حيث تعتبر أجزاء ودرجات من عالم واحد . وفق تعبير لينين في الدفاتر الفلسفية ، فوجود الحقيقة مطلق ، لأن فكر الإنسان مطلق بطبيعته ، أما النسبية فهي تأتي من درجة اقترابنا تاريخياً من هذه الحقيقة ، أي نسبية الشروط التي يتقدم بها العلم ، لكن المطلق هو واقعة أن العلم يتقدم .

فأصل الفكر ليس سوى الطبيعة التي تعي ذاتها ، فالذات العارفة إذن ليست غريبة بطبيعتها عن الموضوع المطلوب معرفته : فهي صادرة عنه ، وهي جزء منه ، لكن هذا الشرط ذاته محدود بامكانية معرفة الطبيعة معرفة تامة ، ومحدود بالتنمية التاريخية . [٤٠]

يكتب انجلز «*نجد هنا التناقض . . . بين صفة الفكر البشري الذي نتمثله كمطلق ، وبين واقع هذا الفكر في مجموعة من الكائنات البشرية الفردية ذات الفكر المحدود ، تناقض لايمكن حله الا في التقدم اللامتناهي*»[٤١] .

إن العقل البشري في وحدته يمثل درجة من الاقتراب من الحقيقة البشرية، فطه حسين يطمح الى هذه الوحدة ، حيث يراها الجوهر في حركة التطور الانساني منذ أن طمح الاسكندر المقدوني ويوليوس قيصر لوحدة العالم ، وقد أتاح لهما هذا الطموح مزج العقل الشرقي بالعقل الغربي ، ذلك لأن اخضاعهما العالم القديم لسلطان سياسي واحد ، أتاح إيجاد الوحدة العقلية للنوع الانساني كله ، وأدى إلى إزالة الفروق المختلفة بين الشعوب .

وقد كان مطمح الفلاسفة (سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو) توحيد العقل الانساني ، وأخذه بنظام واحد في التصور والحكم . . . وايجاد نوع انساني متحد الغاية ، متشابه الوسائل في مساعيه .

إن كتابه «*قادة الفكر*» يكاد يختص بهذه الوظيفة المعرفية التي تلح على وحدة العقل الانساني، واتسام الفكر بكليته بسمة مطلق الحقيقة ، لأن الحقيقة هي صفة طبيعية للفكر ، وما علينا سوى الاتحاد بهذا الفكر الذي آلت قيادته الى أوروبا للسير قدماً على الطريق اللامتناهي لبلوغ كمال العقل الانساني .

الشعر الجاهلي/ نظام العقل وتقويض نظام مسلمات التاريخ:

خلال السنوات الخمس من ١٩٢٠ ـ ١٩٢٥ ، كانت كتابة طه حسين تبحث عن بنائها المنهجي ، من خلال اكتشاف النظام في وحدة العقل البشري الذي مثله الفكر اليوناني في مراحل نشأته الأولى ، ليخلص الى رؤية تاريخية ترى أن حركة العام والخاص لهذا العقل تأخذ تعيناتها التاريخية من خلال تاريخ الحضارات ، الذي بدأت قيادة فكرها بالغرب

(اليونان) ومرت بالشرق (الحضارة العربية الاسلامية) ، وانتهت الى الغرب (أوروبا) .

وأن العام المتشابه ، الثابت ، هو الوحدة النوعية الكونية للعقل ، وأن الخاص المتباين ، المتحرك ، هو تجلي العام الفكري في تعينات المكان والزمان ، الذي يخضع للتطور والاستحالة المحكومة بمبدأ العلية .

فالعام ، المتشابه ، يشير إلى أن حركة التقدم تسير من مرحلة الشعرية اللاهوتية ، الكهانية النبوية ، وما يعادلها اجتماعياً وسياسياً من هيمنة الملكية المطلقة والاستبداد ، الى المرحلة العقلية التي تتسيد على الطبيعة من خلال الصلة المباشرة للعقل بهذه الطبيعة دون توسطات نبوية أو كهانية ، بل من خلال الفلسفة الدنيوية التي تنتج معادلها الاجتماعي والسياسي في الديموقراطية .

لقد اكتشف طه حسين بذلك جهازه المعرفي وعدته المنهجية ليواجه بها الخاص ، المتباين الثقافي العربي في تعينه الملموس داخل العام ، أي المتشابه الكوني الذي وعى وتملك تاريخيته في التقاطه للقوانين العامة الناظمة له ، بهذا الجهاز يتوجه طه حسين باتجاه اللحظة الأولى التي يتشكل منها وبها بداية تكون العقل العربي الشعري «الشعر الجاهلي».

لقد أرسى دعائم وعي تاريخي منهجي جديد من خلال المواجهة مع كلية الشرط الانساني في تطوره العقلي والتاريخي ، وهو اذ يكتشف أن العقل الفلسفي هو الذي قاد العالم القديم وهو الذي يقود العالم الحديث فلابد إذن من هدم دعائم العقل الشعري وتقشيره من بطانته الوجدانية ، اللاهوتية ، القانعة بالطبيعة والمستسلمة لمسلمات يقينياتها الزائفة ، ليستخلص الروح العلمي من أوشاب الايديولوجيا الكهنوتية التي تضلله ، وهو من خلال تأسيسه لهذا النظام المنهجي التاريخي الانساني ، إنما كان يقوم بعملية دمج غير مباشرة للنظام المعرفي الاسلامي بهذا النظام المعرفي الانساني الكوني فيكاد أن يلغيه .

إن مواجهة بنية العقل الديني ببنية العقل الكوني ، هي عملية توحيد للخاص بالعام ، لكي يتلاشى الخاص في الجريان الشامل للعام ، فيتجرد من قيمته المعرفية ولا يحتفظ إلا بقيمته الثقافية والايديولوجية ، أي بخاصّه البيئي المباين للكوني ، حيث لايتعدى ان يكون أحد تجليات الفكر الانساني عندما يتلامس مع النفس الانسانية ببعدها العاطفي والوجداني ، عندها يثور الخاص المترع بيقينياته ، القانع بمسلماته ضد العام الكوني الذي يجتاحه اجتياحاً ، فتبدأ المرافعة ، باتهام طه حسين بطعنه على الدين الاسلامي في مواضع أربعة من كتابه ***«في الشعر الجاهلي»***، وتبدأ المرافعة بالرئيسي الذي ينطوي عليه خطاب المؤلف ·

١ـ ان المؤلف أهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في اخباره عن ابراهيم واسماعيل ، حيث ذكر في ص٢٦ من كتابه ***«للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن***

أن يحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلاً عن أن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل ابن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى» .

٢ء ـ ماتعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً ، وأنه في كلامه عنها يزعم عدم انزالها من عند الله وأن هذه القراءات انما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها إلى نبيه ، مع أن معاشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي .

٣ء ـ تنسب المرافعة للمؤلف طعنه على النبي طعناً فاحشاً من حيث نسبه ، فقال في كتابه (ص٧٢) «ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر-واضافته إلى الجاهليين وهو مايتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه الى قريش ، وتعقب المرافعة ضد الكتاب في أن تعدي المؤلف بالتعريض بنسب (النبي) والتحقير في قدره تعد على الدين وجرم عظيم يسيء للمسلمين والاسلام فهو قد اجترأ على أمر إدٍّ لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك .

٤ء ـ إنكار المؤلف ان للاسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين ابراهيم إذ يقول في ص (٨٠) ***«أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي . . . وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يجدد دين ابراهيم وأن هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الأوثان .***[٤٢] .

هذه المرافعة كانت مضمون مذكرات ثلاث رفعت الى رئيس نيابة مصر «محمد نور»[*] .

كما تصدى لهذا الكتاب عدد من الباحثين ، فألف في مجال الرد عليه سبعة كتب تتراوح بمستوى معالجتها ومناقشتها وتنوع مقارباتها لكتاب ***«في الشعر الجاهلي»*** لكنها تنتظم في عقد واحد هو عقد الأهواء الدينية والقومية،[٤٣] .

هكذا يجد العقل نفسه في حالة عزلة شديدة عندما يطلق أقصى ممكناته فيصطدم بالتاريخ بعد أن كان يناغمه ويداوره ، ويتسلل في أحايين كثيرة إلى المجتمع من وراء ظهره .

أن يقدم طه حسين نموذجاً للنظام العقلي والتاريخي من خلال النموذج الحضاري اليوناني والأوروبي ، فإن النموذج هنا ليس سوى ضيف يحل على الواقع ، أما أن يخترق النموذج الداخلي ومن خلال ركني منظومته الرئيسيين (الدين ـ اللغة) فإن العقل سيهزم لامحالة في مجتمع لايحصن العقل نفسه بأسسه المادية في الواقع ، حين لايكون علة ومعلول

الإنجـازات العلمية والتقنية في الـواقـع ذاتـه ، ان التحصينات الوحيدة التي وجدها طه حسين ، هي تحصينات السلطة ، وقد كان مدركاً ذلك عندما أهدى كتابه الى رئيس الوزراء عبـد الخـالق ثروت ، لقـد وقفت ضد الكتـاب الاغلبية المطلقة من ممثلي الرأي العام : الايديولوجي (الأزهر) والسياسي «مجلس النواب» وعلى رأسه زعيم الأمة سعد زغلول .

ففي تقرير القلم السياسي الى الملك بتاريخ ٥ كانون الثاني (يناير) ١٩٢٧ برقم ٣٢ سياسي سري ، وبتوقيع حكمدار بوليس مصر يلاحظ أن الغضب على طه حسين قد انتقل من الأزهر والقاهرة الى أهل المدن الأخرى في الدلتا والصعيد من الأعيان والتجار وغيرهم . ويقول التقرير المذكور « أتشرف بأن أرسل لمعاليكم بصورة التلغراف الذي وصل الى بعض الصحف المصرية بشأن الدكتور طه حسين مذيلاً بامضاء فريق من علماء وأعيان وتجار «إسنا» بأمـل التكـرم بالمعلومية». ويرفق التقـرير بالنص البرقي : « . . . إذا كذبنا القرآن الكريم مرضـاة لطه حسـين وصيانة الائتلاف، فلا غرابة في هدم الباقي من أحكام الدين وهي الأوقاف . . كفى بلاء يا نواب الأمة المسلمة . . . هل أقاموا لنا ديناً جديداً قبل الاجهاز على ديننا القديم . . ويشاع أن المشاريع اللادينية أجمع ستنفذ في وزارة الائتلاف بايعاز حزب وأعضاء ، كل المراد أن يحمي دين الله لا حماية الأعداء فنستغيث بجلالة الملك وبالعلماء وبالأمة وبالبرلمان . . » وبلغ عدد الموقعين نيابة عن الأهالي ٢٦ رجلاً[٤٤] .

هكذا تبدأ الاشكالية المفارقة / العلاقة بين المثقف والسلطة ، المثقف والشعب ، الشعب والسلطة . فالمثقف يلجأ الى السلطة بثقافته العقلية العليا محتمياً من الثقافة الحية المعاشة للشعب .

والشعب الذي يعيش في عالم منفصل عن ملكوت السلطة التي هي دائماً أقلية انعزالية في العالم العربي ، لايرى في أفكار التنوير والتقدم التي يفترض وفق المنطق التاريخي أن تعبر عن تطلعاته وطموحه لممارسة سيادته ، سوى أفكار هدامة تطعن بمقدساته وتهزىء يقينياته التي هي مأمنه الوحيد من واقع خارجي معادٍ له .

ولذا فالمذكرة تتساءل إن كان هناك دين جديد ، مادام طه حسين يهدم لهم دينهم القديم ، إنه تساؤل الضمير الشعبي منذ فجر عصر النهضة حتى يومنا هذا ، وهو جوهر أزمة العلاقة بين التنوير والعقل من جهة والوعي الاجتماعي السائد المثقل بوعيه الماضوي وأهوائه التي تحتويه في داخلها التراثي من جهة أخرى .

والسلطة العربية منذ لحظة فتوتها وشبابها الأول النهضوي ، كانت تمارس طيرانها الحر فوق تناقضات الواقع ، لأنها غريبة عنه منعزلة في سياق موروثها الاستبدادي .

وذلـك منـذ محمد علي الذي أراد التحديث ، لكنه التحديث الامبراطوري الذي لايطمح الا لتكريس السلطة المطلقة ، والذي لم يعن يوماً (التحديث) أن يرافق ويترافق مع

مضمون اجتماعي ديموقراطي يسبغ عليه بعد التقدم .

الطهطاوي لم يكن الا صدفة انبثقت في إطار المشروع التحديثي السلطوي ، لأن محمد علي لم يعد الطهطاوي إلا كإمام ديني للمجموعة التي أرسلها للتعليم من تحديث الغرب ، أي أن محمد علي لم يعن يوماً بتحديث العقل ، فما يجب تحديثه هو أدوات الهيمنة العسكرية والمؤسساتية السلطوية ، وليس أدوات المعرفة والتفكير .

فالمشروع النهضوي عندما كان ينطوي على مشروعه البطولي بطموحاته الامبراطورية يتمخض اليوم عن أحط أنواع جبنه ، حيث المذلة القومية والوطنية ، ترافقها أوتوقراطية ديكتاتورية متبجحة ومدعية ، لاتملك من آفاق مشروع التحديث سوى تحديث أدوات وأجهزة مؤسستها القمعية ، وأدوات استخداماتها الاستهلاكية لاشباع نهم جوعها المزمن ، فالاستهلاك في الغرب الرأسمالي الذي يشكل تحفيزاً للانتاج ، لايمكن أن يكون في البلدان التابعة إلا على حساب تجويع الشعب .

أراد طه حسين أن يبني نظاماً للعقل والتاريخ ، فكان مجبراً أن يبني نظامه العقلاني هذا من خلال تقويض التاريخ الخاص، تاريخ يستمد مسوغ استمراريته من عالم مفعم بالدين واللغة والمشاعر والأهواء . وما كان لهذا المشروع أن يقف على قدميه مادامت الأرض التي يريد ترسيخ أقدامه عليها سديمية مائجة هي طيف وجود يستمد مغزاه من مثالات وأوهام ، إنها أرض مليئة بالعفاريت والجان ، وليس بالمعادن والخامات وأدوات الانتاج ، والقاعدة الصناعية .

فكما أن سيرورة الوعي الاجتماعي تسير في نسق ميتافيزيكي من الأفكار التي تتولد ذاتياً في حركة نقل متعاقبة تجعل النص بناء لغوياً منغلقاً على حقائقه الأزلية المنزهة المتعالية عن الواقع والتاريخ ، كذلك كان وعي السلطة يمثل سيرورة تجد نسقها التراثي الخاص في بنية العقل الشرقي الاستبدادي المطلق، والذي تتوالد حركته الذاتية في حركة تعاقب تجدد نفسها بتحديث أدواتها، وأشكال سلطتها، حيث تتحول السلطة إلى منظومة منغلقة على ذاتها خارج حركة المجتمع في تجاذبها السلفي أو تنابذها التنويري، بهدف إيقاف حركة التوتر الاجتماعي والطبقي لتحقيق الائتلاف الاجتماعي الداخلي والاختلاف المصطنع الخارجي، وهي إذ تحيد موقفها تجاه الجديد (التنوير ـ العقلانية ـ العلمنة)، إنها تريد أن تخلق عازلاً بينها وبين سلطة الوعي الاجتماعي للأكثرية الساحقة، حيث تغدو مهمة المثقف التنويري تقويض ما هو قائم، دون أن يمتلك إمكانية إنشاء منظومات جديدة على أنقاض القديم، لأن في ذلك مهمة تتخطى حدود المثقف، لتصب في إطار عملية اجتماعية شاملة ، لايمكن أن تتجاهل مشكلة السلطة أو دورها وطبيعتها الاجتماعية والفكرية والسياسية .

عندها لايجد المثقف ملاذاً سوى السلطة (الخصم والحكم) التي تتبدى على شكل

قوة عديمة الملامح والسمات، فالسلطة العربية منذ عصر النهضة إلى اليوم تعيش في هذا البرزخ العقلي القائم بين العلمانية والدين، فليس هناك سلطة علمانية، وليس هناك سلطة دينية، هناك سلطة معادية للعلم والدين معاً، بمقدار ما تبدو أنها راعية لهما.

أراد طه حسين أن يؤسس تاريخاً جديداً، فقوض التاريخ القديم دون أن يبني التاريخ الجديد، أراد أن يدمج التراث العربي بالتراث العالمي ، وأن يخضعه لقوانين المنهج ذاتها، فألغى التراث الخاص ومضى التاريخ العام غير آبه لدورنا التاريخي، أراد أن يدخل قانون التطور من خلال إدخال منظومة الوعي التاريخي في بنية العقل العربي، لكي يدخل العرب التاريخ، فبدا التطور حركة دوران انكفائية ، أو غدت لحظة عقلانية طه حسين بقعة نور في لوحة ظلامية تعزز أكثر فأكثر ابتعاد العرب عن التاريخ.

أراد أن يدمج الدين بالعقل، فأبى الدين وأبى العقل، وظل التناحر مستمراً باعثاً التفكك والتخلخل في بنية الفكر العربي وشهده الثقافي الذي يرتد عن أوليات المجتمع المدني، باتجاه مزيد من التفتت والتراجع عن التنوير الديني الذي أراد أن يواصل من خلاله ما بدأه « محمد عبده »، ومزيد من التفكك العقلي العلماني العقلاني الديمقراطي، الذي أراد طه حسين من خلاله أن يقطع مع « محمد عبده » ويتجاوزه باتجاه خط لطفي السيد وآل عبد الرازق.

وعندما يأبى العقل، ويأبى الدين الحوار والتواصل، فلابد إذن من التفاصل، وبما أن طه حسين يحمل مشروعاً اجتماعياً انقلابياً للمجتمع ككل، فلا يمكن أن يبقى في حماية السلطة الانعزالية، بعيداً عن الثقافة المعاشة للمجتمع مهما كانت موغلة في تناقضها مع العقل، فلابد إذن من تعديل كتاب « في الشعر الجاهلي » ليغدو في سنة ١٩٢٧ « في الأدب الجاهلي » لتبدأ ومنذ هذه السنة لحظة المصالحة بين الفكر والواقع، بين العقل والنقل.

المرحلة الثالثة / من الواقع إلى العقل / المصالحة التاريخية :

كنا قد أشرنا إلى أن هذه المرحلة في سيرورة التكون المنهجي عند طه حسين تتمثل في شكل من أشكال العودة إلى إعادة ترتيب العلاقة الحوارية بين الفكر والواقع، ليعيد ترتيب علاقة جديدة بينه وبين المجتمع الذي أنكره أشد الانكار بعد كتابه ***« في الشعر الجاهلي »*** لتبدأ مرحلة جديدة قوام العلاقة الحوارية فيها الانتقال من صدمة العقل عبر اختراق مسلماته، إلى مساجلته عبر الاعتراف الواقعي التاريخي بمستوى تطوره، أي عبر هذه المسلمات ومن داخل هذه اليقينيات، فبدلاً من وضع العقل والعلم في مواجهة الدين والكهنوت، راح يبحث عن نوع من الارتقاء العقلي بالدين دون تهشيمه بعقلنته، وقوام هذا

الحوار الداخلي، الرفق واللين، من خلال الادراك أن الواقع المعاش بخصائصه المكانية والزمانية غير قابل لجموح « العقل الثوري » بل إنه لايتقبل « العقل المصلح » إلا على مضض، فكان عليه أن يبحث عن صيغة منهجية قادرة على احتواء اللحظة التاريخية ، من خلال إنتاج وعي مطابق يقوم على التسوية وحل الوسط التاريخي، دون أن يدفع الواقع ليتطابق مع العقل، بل دفع العقل إلى اكتشاف بعض خصائصه في الواقع ليدفعها وينميها ويطورها عبر انتاج عقلنة جديدة تكبح جماح مغامرات الفكر وحريته، وتقيده بواقعية حركة الفكر المتعينة في شرطها التاريخي الملموس، ملتمساً أرسطو في موضوعته (قانون الأوساط) حيث أن الخير حقاً هو التوسط في الأمور. (*).

طه حسين تتنازعه عبر مجموع سيرته الثقافية مجموع متناقضات تتوحد في صلته الاشكالية ، كمثقف ، بالمجتمع، ومبعث هذه التناقضات ليس تفتت الوحدة التكوينية لمنهجه التي تتبدى على شكل ثنائيات متجاورة، بل مبعثها ذلك التقاطب في منظومته المنهجية المتصلة بالوعي والممارسة، فهو يحمل مشروعاً ينطوي على ذات المفكر وذات المصلح الاجتماعي في آن واحد .

فذات المفكر فيه تدفعه إلى قول الحقيقة العلمية بوصفها حقاً لايجب الصمت على قوله، فيذهب بعيداً في استدلالاته واستنتاجاته حتى يصطدم بجدار الوعي الاجتماعي الذي يطمح إلى تغييره، فيدرك عندها « ***أن الحياة في أمة من الأمم لاتنقلب انقلاباً فكرياً في مدة يسيرة من الضد إلى الضد . . إن تحول الامة من لون من الحياة إلى لون آخر لايكون بالوثبة وإنما يكون بالتطور*** »(٤٥) .

فذات المفكر فيه تدفع به إلى لون من ألوان تقديس الفكر والتعويل عليه، « ***ويكفي أن تفكر في حياة الفرنسيين أثناء القرن الثامن عشر، فسترى طائفة من الأدباء والفلاسفة والمفكرين انكروا حياة العصر الذي كانوا يعيشون فيه، وحملوا الناس من حولهم على انكارها وطبعوا هذا الانكار في نفوس الناشئين والشباب الذين لم يتم نضجهم بعد . فأنشأوا جيلاً جديداً هو الذي ألهب نار الثورة وملأ بها الدنيا وشغل الناس، وغير بها حياة فرنسا وأوروبة وأجزاء اخرى كثيرة من العالم***»(٤٦) .

هذا الادراك لأهمية الفكر وأولوية العقل في تسيير التاريخ وتغييره وفق مرجعية (كونت) تضعه مباشرة وجهاً لوجه أمام حاكمية الوعي الاجتماعي المتخلف الذي يصوغ ايديولوجيته (الأزهر) وأمام سلطة الحاكم الذي يريد تطويعه لارادته، فيختار منزلة بين المنزلتين ، وهي المنزلة التي اضطرت عقلانية المعتزلة أن تختارها لتجنب الارهاب. (٤٧) .

فعندما يطوق بين فكي حاكمية ايديولوجيا الأزهر ، وسلطة النظام، يعبر عن معاناة شديدة، مصدرها ذات المصلح الاجتماعي الذي لايهدف إلى قول الحقيقة فحسب، بل

يهدف إلى أن تتناسج هذه الحقيقة في وعي الناس، فالتطور واقع « لأنه قانون لامنصرف عنه لأي جماعة من الجماعات... ولكن المشقة كل المشقة ليست في خضوعهم له ورضاهم عنه، وإنما هي في اعترافهم به أي (التطور). واتخاذه مذهباً وطريقة»[٤٨].

هذه النزعة التوازنية ستفضي إلى التعامل مع كل اتجاهات الثقافة الأوروبية، بوصفها محصلة لبنية عقل الغرب، فهي ليست لملمة، أو اقتطاعاً أو اقتطافاً، إنها منظومة متكاملة بكافة تياراتها، ولهذا فهو يترجمها، وينقلها إلى القارىء المصري بكافة اتجاهاتها، لكنها الاتجاهات التي تنطوي حتماً على مضامين عقلية وحضارية رفيعة، فلو أن طه حسين تتساوى بالنسبة له كل التيارات الفكرية والثقافية والأدبية في الغرب لما اتصل عقله بديكارت وكونت، وتين.

إن فرنسا التي عاش فيها طه حسين في هذه المرحلة المبكرة من أوائل هذا القرن، لم تكن تدين بمجموعها لديكارت أو كونت، بل كان هناك تيارات رجعية مضادة للعقل ومظاهر للتفكيروالسلوك المتخلف، كان يهزأ بها أشد الهزء[٤٩].

وهو عندما يتحدث عن سقراط و أرسطو وأفلاطون كقادة الفكر البشري في العصر القديم، فإنه يعتبر امتدادهم في قيادة الفكر الحديث تتمثل في فلسفة، (ديكارت ـ كانت ـ كونت ـ هيجل ـ سبنسر).

إذن فهو يتعامل مع الفكر الغربي بوصفه بنية عقلية شاملة، لايملك المجتمع النامي إلا أن يتعامل معه بكليته، فالمجتمع المصري والعربي في تلك الفترة لم تتبلور فيه تيارات اجتماعية وثقافية كمحصلة لحالات استقطاب طبقي داخلي لكي يبحث عن معادلاتها في النموذج الأكثر تقدماً. ومن هنا فإن المتوسط الذي يكثف تقدم الغرب هو انجازآته العقلية، بغض النظر عن تجلياتها في هذه المدرسة أو الطريقة أو المذهب أو القاعدة أو غيرها من الطرق والقواعد والمذاهب، فالغرب يتقدم في نص طه حسين كنظام متكامل، كجهاز معرفي منسق، يدعو للتفاعل معه بوصف العقل هو العنصر التكويني الجوهري المكوّن لهذا النظام أو لذاك الجهاز.

فهناك عقل مكوَّن هو العقل العربي يقوم على لملمة ما هو موجود سابقاً، أو في أفضل الحالات على الاستنتاج بالانطلاق من فرضيات مقبولة مسبقاً، على حد وصف جيب ـ لطريقة تحصل المعرفة في الفكر التقليدي الاسلامي التي لاتقوم على التحليل والاستقراء والتجربة.

أراد أن يوازن بين هذا العقل المكوَّن والمطمئن إلى تكونه وكينونته، مع عقل مكوِّن يشك دائماً في كماله، ليبعث القلق في مستقر هذا العقل المطمئن إلى فرضياته ومسبقاته ويوقظ فيه روح التحليل والاستقراء والتجربة.

العلم والدين / الحركة والسكون:

تتجلى العلاقة بين العلم والدين في خطاب طه حسين كعلاقة بين المتحرك والثابت، وبما أن الثابت وفق (كونت) هو العنصر المشترك في وحدة الجماعة، فإن الجماعة أو السواد الأعظم بلغة طه حسين هي مستودع الثابت وحاميته.

أما المتحرك فإنه ينطلق من أن مبدأ التطور العقلي هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعي ، ومجال هذا المتحرك هو الصفوة أو النخبة التي تبدو شاذة وخارجة على المألوف وداعية الى الجديد، وهي دائماً كانت في حالة صراع مع الكثرة الكارهة للجديد المتمسكة بمألوفها القديم ، بدءاً من مشكلة سقراط معها مروراً بالديانات السماوية الثلاث ، وصولاً إلى غاليلي وابن رشد ، أي وصولاً لمشكلته في ***«الشعر الجاهلي»*** ومشكلة علي عبد الرازق في ***«الاسلام وأصول الحكم»*** حيث استغلال الازهر للدستور القائل بأن دين الدولة الاسلام ، بلغ حد أن تكوّن في مصر أو أخذ يتكوّن فيها حزب رجعي يناهض الحرية والرقي ، . . . حيث استغل ***«الاسلام وأصول الحكم»*** ليتخذ من الدين وسيلة لمناهضة حرية الرأي ، بنفس الوسائل التي كانت تناهض بها أثناء القرون الوسطى»[٥٠].

الثابت والثبات هما هذا المشترك الوجداني والشعوري ، الذي يشكل جذراً من جذور الوحدة الوجدانية الانسانية ، وممثلو هذا الثابت في نص طه حسين هم شيوخ الأزهر ورجال الدين ، والثابت (هو ضئيل محدود المطامع بطيء الخطى).

المتحرك والحركة ، هما مجال حركة العقل وديناميكية التطور البشري نحو الأرقى ، وممثلو هذا المتحرك هم (المدنيون المستنيرون)، والمتحرك (عظيم جليل واسع المدى بعيد الأمد لاحد له ولا انتهاء لموضوعه).

«فالخصومة إذن بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار، ولأن العلم يرى لنفسه التغير والتجدد ، فلا يمكن أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيته»[٥١]

لأن العلم مرجعه العقل ، والدين مرجعه الشعور، فهما لايتصلان بملكة واحدة من ملكات الانسان. فالدين يتأثر بالخيال ويستأثر بالعواطف، والعقل لايتأثر بالخيال إلا بمقدار ، ولا يعنى بالعاطفة الا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله،[٥٢] والحل الوحيد لهذه الخصومة هي استمرارها في ظروف نظام سياسي مدني ديموقراطي يتخذ الحيدة التامة بين رجال العلم ورجال الدين ، فعلى السياسة ان تستقل وتمشي على قدميها دون أن تعتمد على عصا دينية أو علمية ، ذلك لأن فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية قامت الآن في تكوين الدول وتدبير سياستها مقام الدين .

وأية دولة تعلن انها تقوم على الدين أو لحماية الدين في هذا العصر سيضحك منها الناس جميعاً وسيكون رعاياها أول الضاحكين.[٥٣].

والضمانة التي يضعها طه حسين لاستمرار هذا الحوار دون أن يتحول إلى اعتداء هو فصل الدين عن الدولة ، فصل العلم عن السياسة ، وفصل الدين عن العلم . فإذا كانت موضوعة فصل الدين عن الدولة هي الموضوعة الأولى التي تصدى لها الفكر النهضوي منذ رفاعة الطهطاوي الى الشميل وانطون، وصولا الى طه حسين الذي راح يتجدد في زمنه نزوع المؤسسة الدينية للهيمنة على الحياة السياسية نتيجة تردي وضعف الحكومة، فإن مهمة المثقف «المدني المستنير» كطه حسين وعلي عبد الرازق أن يعود من جديد لتعميق هذه الأطروحة في وجه المد الرجعي الذي راح يضلل الرأي العام الوطني بالتبشير بالنموذج السلطاني التركي الثيوقراطي الايديولوجيا السياسية والاوتقراطي نظام الحكم ، وهذا المد الذي راح يغزو الرأي العام من خلال (حزب وطني) يشحن العواطف والمشاعر الدينية بنزوع رومانتيكي شعري يرتد عن الطموح المدني الذي كان يعبر عنه اسماعيل من خلال طموحه لدمج مصر بأوروبا ، هذا المد الذي كان يغذيه الأزهر ورجال الدين ، كان لابد من خوض معركة الفكر وفق الاشكالات التي يطرحها عليه الراهن ، حيث يتبدى هنا الوعي المطابق من خلال انصبابه على موضوعه .

والمآل هي دعوة التعايش عبر الحوار والسجال وعدم تنازل أحد الأطراف (العلم والدين) عن شخصيته والمراهنة على قوانين التطور والاستحالة التي لاتتحقق في مدة يسيرة من الضد الى الضد ، فتحول الأمم لايكون بالوثبة وإنما يكون بالتطور ، على حد تعبيره .

هذا التعايش يذهب به بعيداً ليس في تحديد خصائص تطور شخصية المجتمع فحسب ، الذي يفترض مثل هذا التعايش ويقتضيه ، بل يدفع بهذه الموضوعة الى ترسيم سيماء الشخصية في مجتمعه ، حيث يرى فيها الشخصية النموذجية التي يمكن لها أن تكثف خصائص عصرها ، عبر الدفع المتساوي للشخصية العلمية والشخصية الدينية لتتعايش في شخصية واحدة كـ «باستور» .

وهذه الشخصية تغدو الممكن الوحيد في اللحظة الراهنة وما تنطوي عليه من قابليات في الاستحالة والتطور ، وهو بذلك اذ يحل مشكلته الشخصية ، ، فهو يحل مشكلة اجتماعية ، وحل مشكلته الشخصية هذه يتطلب أن يتعايش فيها شخص المفكر وشخص المصلح الاجتماعي ، وذلك لايتم ، الا عبر الاقرار بموضوعية الواقع كما هو في دينيته، للارتقاء به كما يجب ان يكون عليه في عقلانيته . إذن ، فلابد من هذه الفتوى النظرية التي ستشكل مظهراً أساسياً من مظاهر الممارسة المنهجية لفكر طه حسين وهو يشكل الواقع ويتشكل به ، حيث ستمتد على مدى تجربته الفكرية الحياتية :

« فكل امرىء منا يستطيع إذا فكر قليلاً أن يجد في نفسه شخصيتين متمايزتين إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس ، وتهدم اليوم ما بنته أمس ، والاخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولابحث ولاتحليل، وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لانستطيع أن نخلص من احداهما ، فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة ، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى»[٥١].

يجب الملاحظة في هذا السياق أن خطاب طه حسين ينطوي على تمييز دقيق لعلاقة العلم بالايديولـوجيا ، وإن كان مجال ملاحـظتهـا هو مجال العلم والدين ، إلا أن رؤيته المنهجية هنـا تتخـطى حدود موضـوع الاشكـالية ، لتتصـل بالكيفيات التي تتشكل فيها الاشكـالية ذاتهـا ، والتي سـتطبـع الفكـر العـربي بشكـل لاحق مع نهوض المد القومي والاجتماعي ، حيث الفئات الوسطى ستتصدى لدور التغيير الاجتماعي، فتوقظ بذلك عالماً من المشـاعـر والأهـواء والانفعـالات صبغت الخـطاب الفكري والقومي والطبقي بصبغة ايديولوجية شعبوية شعارية ، لايزال الفكر العربي يسبح في مداها السديمي[*].

إن أهم مميز للايديولـوجيا عن العلم وظيفياً ـ حسب التـوسـير ـ في كون الـوظيفـة الاجتماعية التطبيقية تتغلب فيها على الوظيفة المعرفية أو الوظيفة النظرية . فهي نسق (له شدته الخاصة) للتمثيل (الصور، العرف ، الافكار ، أو المفاهيم تبعاً للحالات) ، وهي تتعين في وجود ودور تاريخي في مجتمع ما عبر الوظيفة الاجتماعية التطبيقية . ولهذا فإن طه حسين كلما اشتدت وظيفته الاجتماعية ، من خلال المواقع الثقافية والمعنوية التي احتلها في الحياة السياسية والثقافية في مصر ، كلما ضغطت الايديولوجيا بوظيفتها التطبيقية على ممارسته المنهجية وموضوعاتها ، وأولويات هذه الموضوعات والاشكالات التي يطرحها الواقع موضوع المواجهة المعرفية والايديولوجية ، أي بمعنى آخر كلما ازداد دوره في قيادة الفكر والمجتمع كلما ازداد اعـترافـاً بالمـوضـوعية التـاريخية للايديولوجيا ، لكن دون أن تتبادل في حركة المنهج مواقفها ، فهي قلما ارتقت الى مستوى المنهج بكيفيات مقارباته لموضوعاته ، بل هي يزداد حجم نفوذها كموضوعات تلح على المنهج في مقاربتها.

لقد ظلت تتصل بماذا ينطوي عليه الواقع ، دون أن تدخل في كيفية حل المشكلات التي ينطوي عليها هذا الواقع ، إلا في الحدود التي يفترض فيها نظام التاريخ جبرية من نوع خاص تفرض نفسها على نظام المنهج ذاته .

إن انتاج وعي مطابق في ظروف الثورة الوطنية الديموقراطية ، لابد من أن يستند في سياقه المرجعي الى نموذج الثورات البورجوازية الديموقراطية ، لاسيما الثورة الفرنسية التي نظر اليها الفكر النهضوي التنويري كنموذج تاريخي يمكن إعادة انتاجه من خلال اكتشافه

للخاص الثقافي ـ في المجتمع الاقطاعي . أو ماقبل الرأسمالي ، اعتماداً على قانون التشابه والتباين ، والثابت والمتحرك ، بصياغة طه حسين ، هذه الثورة كثيراً ما قدمت كمثال تاريخي يعتمد كمعيار مرجعي لحركة التغيير والثورة ، وقد تكشف طه حسين في سياق المقارنة مع الثورة الفرنسية عن وعي طليعي في مناقشاته ومساجلاته عن أدب الثورة وثورة الأدب ، فهو لم يؤخذ بهذه الشعاريات «أين أدب الثورة»، بل ان اصطلاحه النموذجي عن المرآة/ الحياة يتبدى عن رؤية اكثر تركيباً مما يبدو للوهلة الأولى بأنه تبسيط لجملة التوسطات التي تحكم هذه العلاقة ، فهو لاينظر الى حركة العقل بوصفها حركة موازية للواقع ومحاذية له ، بل هي أكثر تعقيداً بما هي أكثر تركيباً ، فثورة العقل والثقافة والأدب إما أن تكون علة من علل ثورة السياسة وإما هي معلول للثورة السياسية، عندما تترسخ في بنية المجتمع .

«هناك إذن ثورتان ، أولاهما ثورة العقل التي يصورها الأدب ، والثانية ثورة السياسة التي تعتمد على القوة فتغير نظاماً وتقيم مكانه نظاماً آخر . وهناك أدبان ، أدب يسبق الثورة ويدفع اليها ، وأدب يأتي بعد الثورة فيصورها أولاً ويصور آثارها في حياة الناس . . . أما أن يحاول الأدب مجاراة الثورة السياسية «فهو في هذه الحال أدب ضعيف فاتر، لأن الأحداث المادية أقوى منه وأظهر أثراً»[٥٥] . فليس هناك ثورة سياسية ـ حسب حسين طه ـ بالمعنى الحديث أو القديم للفظ الثورة ، إلا وقد سبقتها ثورة أدبية عقلية[٥٦] . ويسوق لذلك أمثلة من القديم في علاقة الشعر العربي الجاهلي بقيام الاسلام ، ويسوق من العصر الحديث مثال علاقة الفكر بالثورة الفرنسية ، فالمفكرون والفلاسفة والأدباء في القرن الثامن عشر هيؤوا للثورة العقلية فطبعوها في نفوس الناشئين والشباب فألهبوا فيها نار الثورة التي غيرت فرنسا وأوروبا وأجزاء أخرى من العالم، لكن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين لم يدركوا الثورة التي أنشؤوها ، أما الذين ثاروا بالفعل فهم لم ينشئوا فكراً وأدباً ذا خطر . فقد شغلوا بالعمل عن الفن وشغلوا بصنع التاريخ عن كتابته ، وابتكروا لمن جاء بعدهم موضوعات أنشؤوا فيها أدباً حياً رائعاً . . . فلن تجد أديباً عاصر الثورة وأنشأ في أثنائها أدباً جديراً بالبقاء[٥٧] .

ويبدو أن طه حسين في مقاله « أدب الثورة وثورة الأدب» كان يداور ويوارب في نظرته لثورة ١٩٥٢ ، فهي لم تسبقها ثورة عقلية أو فكرية أو أدبية ، لذا فإن ما يكتب في فترتها ليس أدباً ثورياً أو جديداً ، بل هو استمرار للقديم ، والمراهنة هي على النتائج التي ستتمخض عنها الثورة التي سيكون على الأجيال اللاحقة أن ترصدها، فالثورة عليها أن تواجه ثالوث التخلف (الجهل والمرض والفقر) وعليها أن تضع حداً للاستبداد والطغيان والعسف.

« فأدب الثورة هو الذي سينتجه ابناؤنا وأحفادنا حين يتاح للثورة أن تبلغ غايتها . . . وتضع عن المعذبين اصر حياتهم وتتيح لهم حياة أخرى لايجدون فيها قهراً ولا عسفاً ، ولا يخضعون فيها لبأس أو ظلم ، ولا يشقون فيها بفقر أو جهل أو مرض. . . »

(٥٨) تلك هي مضامين المشروع البرنامجي للثورة الوطنية الديموقراطية ، بدأها طه حسين منذ بواكير هذا القرن منطلقاً من قناعة راسخة وهي أن أية ثورة سياسية لايمكن لها أن تتحقق مالم يسبقها ثورة عقلية. وكان تكتيكه الثوري الهجوم الصاعق ، حيث الطموح المنهجي للارتقاء بنظام الواقع الى مستوى نظام العقل ، ثم لايلبث أن يتراجع : ***«مداورة للسلطان والاحتياط من شره والاستخفاء بكثير من آرائنا ، نكتمها أحياناً في نفوسنا فنشقى بكتمانها ، ونعرب عنها أحياناً في كثير من الألغاز واصطناع المجاز والافتتان في التنكر والتستر والاستخفاء . . . والاحتلال كان يتغلغل في أعماق حياتنا المادية والسياسية . . . يخالف النظام الملكي حيناً فيثقل علينا الهول ، ويخالفه حيناً آخر فيأخذنا الشر من جميع أقطارنا ونضطر الى كثير من المصانعة والموادعة ، ونلاين حيناً ونخاشن حيناً آخر ونشقى بتفرق الأهواء واختلاف الميول والنزعات من حولنا . ونجد العناء كل العناء في التماس ما نلتمس لانفسنا من طريق الى التفكير والتعبير»***(٥٩) .

هكذا يلخص طه حسين سيرورة علاقة مشروعه العقلاني التنويري في صلته بالواقع ، مكثفاً بذلك صورة من أرقى صور المثقف العضوي المندمج بالحركة الداخلية لمجتمعه في واقع تعينها الملموس من أجل الالتحام بالمتطور والمتغير والمتحول، تلك هي استراتيجيته الثورية كمثقف، وهي تثوير العقل كتمهيد لتثوير الواقع ، عبر كل هذه الألوان من التكتيكات التي يعرضها لنا بشفافية روحية عالية ، وذلك من خلال الدأب العميق في سبيل امتلاك الواقع ، طوراً عبر اختراقه العصياني بالعقل المتمرد ، وطوراً في محاولة الاندماج به لاعادة انتاجه من خلال رؤية نظرية مطابقة لحركته الملموسة .

وهو في كل ذلك ، بتحركه المنهجي من العقل إلى الواقع ، أو من الواقع إلى العقل ، أو من خلال المصالحة التي يفترضها التكتيك الثوري للمصلح الاجتماعي الذي يطمح إلى استراتيجية الثورة القائمة على الروية والتفكير والتأمل لا على الضيق والحسد ، إنه في هذا التحرك المنهجي كان يخصب الفضاء الثقافي العربي بروح سجالية ديموقراطية تؤسس لقيمة معيارية يفترضها المجتمع المدني الحديث وهي : الحوار / التعايش. هذا المطمح الذي يشكل حتى يومنا الراهن إحدى الاشكالات المركزية أمام الفكر العربي والمجتمع العربي ، بل إن الواقع العربي اليوم يبدو أنه يشكل حالة تقهقر عما تم انجازه على هذا المستوى .

فإشكالية العلم والدين تتفتح عن حالة مأزقية مأزمة ، حيث العلم والعلمانية يتبديان من خلال تقويض المنظومات التقليدية دون أن يتمكنا من طرح منظومات نوعية جديدة على أنقاض القديم ، حيث العلمانية تتشقق عن طائفية ظلامية مرعبة تضع مشروع طه حسين ورعيله أمام مرآة مأساته إن لم تكن مرآة مهزلته .

والدين لم يتمكن من الخروج من منظوماته المغلقة على منطوقها الداخلي الأشعري

الصوفي المتدروش ، فلم يتمكن من تجديد نفسه حتى في حدود أن ينتح اعتزاليته العقلانية المتنورة كما ورثها وطور خطها وتقاليدها عند محمد عبده، طه حسين ورعيله أحمد أمين ، محمد حسين هيكل . . لينتح حالة متوازنة في اختيار منزلة بين المنزلتين كما فعل المعتزلة ، أي منـزلـة بين ايديولـوجيا السلطة ، وبـين الـوعي الظلامي الارهابي بصيغته الخوارجية الجديدة ، أي لم يتمكن الدين من خلق مجاله السياسي القادر على التعايش والحوار ، فإما هو في خدمة ايديولوجيا السلطة ، وإما هو خارج عليها بعنف ارهابي ، ومن هنا تنبثق أهمية طه حسين في اللحظة العربية الراهنة .

والعقلانية ووعي التاريخ الذي أسس لهما طه حسين في بنية الفكر العربي ، تعيش حالة ردة وانحسار حتى لدى التيارات الأكثر تعبيراً عن روح العصر (التيار القومي، التيار الماركسي) .

فالتيار القومي على يد الفئات الوسطى وجد تعبيره الفكري من خلال منظومة بلاغية شعارية ميتافيزيكية لم تتمكن إلا من وأد تقاليد الفكر الليبرالي الديموقراطي، ووجد تعبيره المجتمعي في مزيد من تفتيت الوحدة الاجتماعية والثقافية، حتى غدا الوطن في إطار طموحه القـومي الوحدوي مهدداً هو ذاته في بتفتيته وتمزيقه في الواقع ، ووحدته الوحيدة هي في الجملة اللفظية الشعارية المتحمسة القابعة في عقل البورجوازي الصغير الذي يضيق الحياة والواقع إلى حدود ضيق أفقه . والمعركة التي خاضها طه حسين ورعيله في سبيل الارتقاء بهوية المـواطنـة إلى مستـوى الانتماء إلى الأمة تبعثرت وتشتتت وتهاوت إلى درك العشيرة والقبيلة والطائفة والعائلة الأقرب بالمعروف .

والتيار الماركسي المفترض بأنه وريث أرقى تقاليد العقل البشري ، انطوى على يقينياته الأيديولوجية المنزهة والمتعالية على الواقع والحياة ، ولم يتمكن من إدراك هذه البداهة التي تطرحهـا العقـلانية بأنـه لايمكن معـرفـة الـواقـع معـرفة علمية إلا بالتحرر من الأهواء الايديولـوجية والمذهبية ، عندها فقط تتحرر الأيديولوجيا من أوهامها وأباطيلها الزائفة ، لتتحـول إلى علم ، أي إلى ماركسية ، عنـدها فقط تتمكن من انتاج وعي مطابق لحركة الواقع . لقد رفعت شعار الاشتراكية كأيقونة معلقة فوق واقع لم يبلغ بعد مرحلة بناء نفسه في صيغة المجتمع المدني، وتأسيس ذاته في صيغة الأمة بصيغتها الوطنية أو القومية ـ التي لايمكن لها بنـاء دولتهـا دون توفر شرط المجتمع السياسي / المجتمع المدني ببناه الحقوقية والقانونية ، بل إن التيار الماركسي لم يتمكن من توفير شروط وحدته التي تتشظى أمام المرآة المقعرة لعقلانية وعلمية البيريسترويكا . ومن هنا أيضاً أهمية طه حسين كمشروع منهجي على طريق تملك العقلانية، كمدخل ضروري لتملك الماركسية أو القومية ، وعلى طريق الحوار والتعددية والديمقراطية والتعايش ، وإلا فإن الانحطاط الراهن سيؤدي إلى الانقراض. في

وسط هذه اللوحة ينبثق عقل طه حسين كوردة في صليب الحاضر ، كعقل تائه يبحث عن مأوى في كافة التيارات الفكرية العربية التي تعلن استقالة عقلها . إنه المؤمن الضال ، والعقلاني الضال ، المتنور المدني الضال ، والرجل الأزهري الضال ، الثوري الضال ، والمصلح الاجتماعي الضال ، فلقد رفضه الدين لعلمانيته ، ورفضه العلمانيون لتدينهم ، ليعبر بذلك عن مأساة بورجوازية ذات جذور إقطاعية غير قادرة على أن تشكل القاعدة المادية لمشروعه التنويري ، ومأساة الفئات الوسطى ذات الجذور الرعاعية والايديولوجية الشعبوية اللفظية الشعارية الأهوائية العاجزة عن بناء الحد الأدنى لمجتمع الدولة والوطن والأمة ، ولهذا غيب طه حسين ، وابتلعته شراهتهم الثورية . ومأساة الطبقة العاملة والمثقفين الثوريين والديمقراطيين وخيبتهم في حاملي مشروعهم الفكري والاجتماعي والسياسي الذين يؤثمون طه حسين طبقياً، كما أثمه القوميون عربياً والدينيون اسلامياً ، فعاش ومات والإثم يطارده كمجرم فكر ، وشيطان حقيقة . وأخيراً فإن فكر طه حسين وممارسته المنهجية العقلانية تشكل إرثاً لاغنى عنه لكل التيارات الفكرية العربية المعاصرة (الدينية ـ القومية ـ الماركسية) حيث العقلانية تنهض اليوم كأولوية أمام بنية العقل العربي، ليتمكن من فتح حوار مؤسس على وعي مطابق لواقعه ، بمختلف تياراته ، في سبيل العلمنة والدمقرطية والتعددية والدفاع عن حقوق الانسان .

العقلانية هي الحاجة المشتركة لكل تيارات الفكر العربي دينية كانت أو قومية أو ماركسية، ليتمكن المجتمع العربي ـ ربما ـ كانت من تخطي حاضر الرعب واللامعقول الراهن من جهة ، وتجنب مستقبل الكارثة من جهة أخرى .

الشروح والهوامش

(١) ـ دار هذا السجال بين طه حسين وبين أحد أعلام الحزب الوطني وهو الشيخ عبد العزيز جاويش، وكان موضوعه « السفور والحجاب».

ـ راجع علاقة طه حسين بالأحزاب السياسية ـ رجاء النقاش ـ الهلال ـ عدد خاص ـ سنة ١٩٦٦ ص ١٥٢-١٥٣.

(٢) ـ إن اطروحة هيجل القائلة «ان ماهو واقعي هو أيضاً عقلي» يصفها انجلز بقوله : «ان النزعة المحافظة لهذه الطريقة في التفكير هي نزعة نسبية ، أما طابعها الثوري فمطلق». لأن سيرورة تاريخ العالم هي حركة تقدم ، ولذا فهي نفي متواصل لما هو قائم ، مشيراً الى أن هيجل لم يستخلص هذه النتيجة المترتبة على ديالكتيكه ، بل نقضها عندما أغلق نظامه ، حاجباً بذلك جانبه الثوري ـ النقدي، لذا يجب تحرير النظام من ذاته وايصال الواقع إلى العقل ايصالاً فعلياً عبر النفي المنهجي لما هو قائم .

ـ راجع : من هيجل إلى نيتشه ـ الجزء الأول ـ كارل لوفيت ـ تعريب ميشيل كيلو وزارة الثقافة ـ دمشق ـ ١٩٨٨ ـ ص٨٨.

(٣) ـ لم يكن حزب الأمة داعية للانكليز ، بل كان مهادناً ، نظراً لجذرية موقفه المضاد من موضوعة الخلافة الاسلامية ، ولذا فقد كان لهذا الحزب موقف وسطي بين (الحزب الوطني) و(الحزب الوطني الحر) الذي كان يجاهر بتعاونه مع المستعمر ، حيث كان يعلن مؤسسه محمد وحيد «ان سلامة المصريين في سلامة المحتلين». هذا الحزب لم يقم طه حسين أية علاقة معه ، ولم يكتب في صحافته الممثلة في جريدة «المقطم» لصاحبها فارس نمر.

ـ راجع رجاء النقاش ـ مصدر مشار له سابقاً ـ ص ١٥٤ .

(٤) ـ «**تجديد ذكرى ابي العلاء**» ـ ص ١٩ ـ ٢٠

(٥) ـ يشير الأستاذ محمود أمين العالم الى صلة اطروحة طه حسين بالنظرية العلمية الميكانيكية في القرن الثامن عشر ، أو بتأثير المدرسة الطبيعية في النقد والدراسة الأدبية عامة ، «نحس بسانت بيف، وتين». وذلك في بحث «طه حسين مفكراً ـ محمود أمين العالم ـ الهلال ـ (عدد خاص) سنة ١٩٦٦ ص ١١٨-١١٩ قد يكون طه حسين تعرف على (تين وسانت بيف) لأن هذين الاسمين كانا معروفين في الوسط الثقافي العربي ، قبل سفر طه حسين إلى فرنسا، ودلالة أنهما كانا معروفين، وورود اسميهما والحديث عن طريقتهما في الدراسة الأدبية في كتاب «**منهل الوراد في علم الانتقاد**» لقسطاكي الحمصي الذي صدر سنة ١٩٠٧ ، كما أننا لانعرف مدى افادة طه حسين من اختلافه الى المدرسة الليلية لتعليم الفرنسية التي أسسها عبد العزيز جاويش .

لكنا في كل الاحوال لن نجد في «**تجديد ذكرى أبي العلاء**» تأثيراً مباشراً إلا الحتمية البيئية لتين ، وصرامة الربط بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي .

(٦) ـ لن يرد اسم تين وبيف في كتابات طه حسين إلا مع كتابه «**في الأدب الجاهلي**» ولكن في سياق نقدي لمنهجهما ، حيث أخذ على الأول (تين) الغاءه (لنفسية المنتج في الأدب، والصلة بينها وبين آثارها الأدبية) ، ص : ٥٣ . وعلى الثاني (بيف) أنه «**لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا يخفف من تأثيرها**» . «**في الأدب الجاهلي**» ص : ٥٢ .

(٧) ـ يحدثنا طه حسين في كتابه **نقد واصلاح**: «لأول مرة تعلمنا أن الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه، لأنه إما أن يكون صدى من أصدائها وإما أن يكون دافعاً من دوافعها ، فهو متصل بها على كل حال ، وهو مصور لها على كل حال . ولاسبيل إلى درسه وفقهه إلا إذا درست الحياة التي سبقته فأثرت في إنشائه . والتي عاصرته فتأثرت به وأثرت فيه». ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

(٨) ـ هيجل في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» ، يقارن بين الطبيعة والتاريخ ، ويرى أن الطبيعة تعيد انتاج ذاتها دون نهاية ، وكذلك التاريخ يتميز بالتغيير الدائم، ولعل العلاقة القياسية بين نظام الطبيعة ونظام التاريخ كانت مألوفة في المجال التداولي للفكر العربي في مصر، من خلال شبلي شميل وصلته بالداروينية وتأثره بالتفكير السوسيولوجي الدارويني (التحولية في الطبيعة والتاريخ) عبر بوخز . كما أن ارنست رينان الذي كان معروفاً بسبب اهتماماته الاستشراقية كان يطرح مبدأ احلال الصيرورة محل مقولة الكينونة أو الجوهر ، أو الحركة مكان الثبات ، اعتماداً على فلسفة الطبيعة ، هذه الموضوعات كانت تسمى عقلانية القرن ١٩ ، ولا زالت مستمرة.

(٩) ـ في هذه المرحلة تتبدى ذات الباحث عن حالة انفصامية بين نزوع للانبهار في الغرب تصل حد القول «ولم تستيقظ (مصر) الا بتأثير الحملة البونابرتية المبارك ، فنهضت واحتكت بالأوروبيين الذين غدوا أساتذتها ، واني اعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوروبا ، وفي مقدمتها فرنسا ، سيعيد الى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين» . وبين نزوع ساخط حاد على الوعي السياسي والاجتماعي السائد من خلال «الحزب الوطني» حيث يعتبر طه حسين «سيادة الترك عقبة كؤوداً في سبيل ذلك التقدم . . . فلو لم يقفوا سير الحركة

العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للأذهان الأوروبية . . . » وهكذا يقطع نهائياً مع الحزب الوطني بعد عودته ، ويدخل في صدام حاد أيضاً مع حزب الوفد و«زعيم الأمة» سعد زغلول ، ليمضي بعيداً في معاندة ومخاصمة الوعي الاجتماعي السائد .

- راجع حول حديثه عن العلاقة بأوروبا وتركيا كتابه «*فلسفة ابن خلدون الاجتماعية*» . . ، - المجلد الثامن . دار الكتاب اللبناني - الخاتمة - ص ١٦٦ .

(١٠) - راجع «*نظام الخطاب*» - ميشيل فوكو - ترجمة محمد سبيلا - دار التنوير - بيروت ١٩٨٤ - ص٤٦ .

١١ - « *فلسفة ابن خلدون الاجتماعية* » - المجلد الثامن - دار الكتاب اللبناني - ص ١٦٧ .

(١٢) - «مستقبل الثقافة في مصر» . ص ٣٨ - ٣٩ .

(١٣) - «*فلسفة ابن خلدون الاجتماعية*» ص٤٤ .

(١٤) - المصدر السابق، ص ٤٦ .

(١٥) - المصدر السابق، ص ٤٨ .

(١٦) - ان البحث القيم للدكتور جابر عصفور عن طه حسين في كتابه «*المرايا المتجاورة*» يقوم باكتشاف البنية التكوينية للمنهج النقدي عند طه حسين ، باعتماده على قياس منهجي يؤدي إلى جدلية شكلية ، على الرغم من الطموح لتجاوزها في نص طه حسين الذي يرى فيه الكاتب نصاً يبسط العلاقة بين الأدب والواقع في كون هذا النص (نص طه حسين) يرى في الأدب مرآة للواقع ومرآة للأديب، ومرآة للانسانية ، عبر إقامة علاقة تجاورية بين مستويات العلاقات الثلاث المذكورة .

● إن البنية التكوينية لايمكن اختراقها الا جزئياً واجرائياً عبر التماس مستواها الاسلوبي بوصفه دالا تعبيريا عن مستوى الوعي الادراكي ، (فالمرايا) التي يكتشفها الدكتور عصفور ، بوصفها مدخلاً لفهم المنهج عند طه حسين ، وما تؤديه من وظيفة تسطيحية لعلاقة الأدب بالواقع ، إنما تؤدي في المنهج الممارس عند عصفور إلى تسطيح جديد لنص طه حسين ، حيث يفقد الهوية والخصوصية التي تميز نصاً عن نص ، بإخضاعه الى رؤية وضعية تضحي بالجدل والديناميكية في نظام الخطاب بوصفه نظاماً متحركاً ، وذلك عندما تضحي بالتاريخ الذي أدخله طه حسين في بناء نظام العقل العربي المعاصر ، حيث يغدو «التاريخ» لا «*المرايا*» أس البناء التكويني لهذا المنهج .

(١٧) - قادة الفكر - المجلد الثامن - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧٣ - ص١٨٥ .

(١٨) - المرجع السابق - ص ١٨٦ - ١٨٧ .

(١٩) - المرجع السابق - ١٨٦ .

(٢٠) - راجع كتاب «*المرايا المتجاورة*» للدكتور جابر عصفور - وهو مصدر سبق ذكره .

(٢١) - «قادة الفكر» - سبق الاشارة إليه - ص١٨٨ .

(٢٢) - «*قادة الفكر*» - ص ١٩٠ .

(٢٣) - المرجع السابق : ص ١٧٦ .

(٢٤) - هذا الفهم تتردد أصداؤه في معظم كتابات طه حسين النقدية ، بوصفها موضوعة معيارية لقياس غنى الأدب وقوته وحيويته ، فبمقدار ماكان أدبنا العربي حياً قوياً حين تضامن مع الحياة الواقعية ، بمقدار ماكان فاتراً حين اضطرته الظروف إلى الاعتزال ، على حد تعبيره ، فالفردية وثراؤها إنما تلتمس بدرجة ارتقائها الى مستوى الظاهرة الاجتماعية ، وهذا التأكيد على أهمية العامل التاريخي في تشكل وعي الفرد وتطوره الفكري نجده مستمراً في منهج طه حسين حتى أواخر حياته . ففي كتابه «*خصام ونقد*» وهو من كتبه المتأخرة (١٩٥٥)

أي بعد ثلاثين سنة من كتابه *«قادة الفكر»* يؤكد: ***«الشاعر والكاتب لايستمد أدبه من شخصه وحده. ولو استطعت لقلت إنه لايستمد شخصيته من شخصه وحده، وإنما يستمد أكثر منه وأكثر شخصية من أشياء أخرى ليس له حيلة فيها. وليس لطبيعته ومزاجه وفرديته كل ما نظن من التأثير. وأكاد أقول مع القائلين ان الفرد نفسه ظاهرة اجتماعية . . . فعنصر الفردية فيه ضئيل لايكاد يحس الا أن يمتاز هذا الفرد، وامتيازه نفسه يرد في كثير من الأحيان الى الحياة الاجتماعية التي أنشأته»***.

(٢٥) ـ «قادة الفكر» ص ١٧٧ .

(٢٦) ـ «قادة الفكر» ص ١٧٥ .

(٢٧) ـ من المعلوم أن أول عمل تولاه طه حسين بعد عودته من فرنسا، هو استاذ التاريخ القديم (اليوناني والروماني) في الجامعة المصرية من سنة ١٩١٩ ـ ١٩٢٥ .

(٢٨) ـ حول دور المفكرين في قيادة المجتمع ، كان تأثير سان سيمون كبيراً على طه حسين ، وهو يشير الى ذلك في مذكراته ، حيث درس سان سيمون لمدة سنة على يد استاذه دور كهايم ، وسنتناول علاقته بالسان سيمونية في فصل لاحق حول علاقة طه حسين بالمسألة التراثية .

(٢٩) *«قادة الفكر»* ـ ص١٩٣ .

(٣٠) ـ خصام ونقد ـ المجلد الحادي عشر ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ ١٩٧٤ ـ ص ٥٧٤ .

(٣١) ـ راجع *«قادة الفكر»* ـ فصل «بين الشرق والغرب» ـ ص ١٩١ .

(٣٢) ـ «قادة الفكر» : ص ١٩٣ .

(٣٣) ـ *«قادة الفكر»* ص ١٩٣ .

(٣٤) ـ المصدر السابق ، ص ١٩٣ ،

(٣٥) ـ لايزال الفكر العربي إلى اليوم يناقش صلاحية استخدام مصطلح «العقل» بين محبذ ومعارض ، والمعارضون لاستخدام هذا المصطلح يستخدمون حجة ان هذا الاستخدام للمصطلح يؤدي إلى حمولات جنسية وعرقية ، وهم بذلك يخلطون بين العقل والدماغ . ولقد اشتدت هذه الخصومة مع مشروع محمد عابد الجابري حول «بنية العقل العربي».

ومما يلفت الانتباه في هذا السياق التجاهل الكامل من قبل ـ الجابري ـ للتأسيس الاصطلاحي لهذه التمايزات من قبل طه حسين منذ أكثر من نصف قرن ، رغم أن أطروحة الجابري الأساسية هي البحث عن الخصائص المميزة لبنيتين عقليتين غربية وشرقية ، عبر الحفر في جذور بناء النمطين ، كما فعل طه حسين ، بغض النظر عن الاتفاق والاختلاف في علمية هذا البحث لدى الباحثين طه حسين والجابري ، وعن مدى التطابق بين مشروعيهما .ـ

(٣٦) ـ *«من هيجل الى نيتشة»* ـ مصدر سبق ذكره ـ ص ١٥٥ .

(٣٧) ـ «نظام الاثينيين» ـ أرسطو ـ ترجمة طه حسين ـ طبع سنة ١٩٣١ الطبعة الأولى .

(٣٨) ـ راجع : *«فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»* ص٤٦ ـ٤٨ .

(٣٩) ـ الموسوعة الفلسفية الانكليزية المختصرة ـ ترجمه فؤاد كامل ـ جلال العشري ـ عبد الرشيد صادق ـ مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود ـ دار القلم ـ بيروت ـ ص٣٥٦ .

(٤٠) ـ راجع : «النظرية المادية في المعرفة» ـ روجيه غارودي ـ ترجمة ابراهيم قريط ـ دار دمشق ـ طبعة ثانية ، ص٣٤١ ـ ٣٤٢ .

(٤١) ـ المصدر السابق ـ ص ٣٤٢ .

(٤٢) ـ خيري الشلبي «قرار النيابة ضد طه حسين» ـ الهلال ـ العدد السابع ـ سنة ١٩٧٠ .

(★) - بتاريخ ٣٠ أيار (مايو) سنة ١٩٢٦ تقدم بلاغ من الشيخ حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر ، وبتاريخ ٥ حزيران (يونيو) ١٩٢٦ تقدم بلاغ من شيخ جامع الأزهر ، وبتاريخ ١٤ ايلول (سبتمبر) ١٩٢٦ تقدم النائب الوفدي «عبد الحميد بنان» ببلاغ ، وفحوى البلاغات الثلاثة : تكذيب القرآن والطعن على النبي ونسبه ، وبالتالي الطعن على دين الدولة الرسمي ، من قبل طه حسين ، الأستاذ بالجامعة المصرية .

- من الجدير بالملاحظة الاشارة الى ان «محمد نور» بمناقشته وتحليله لآراء وأطروحات طه حسين ومن ثم التحقيق معه ، يبرهن على مدى التطور والرقي الذي بلغه القضاء المصري في الربع الأول من هذا القرن ، وبغض النظر عما يتمتع به هذا النائب من نزاهة واخلاص ودرجة عالية من الثقافة العلمية فإن نموذج هذه المحاكمة يشير إلى تطور كبير في خصائص المجتمع المدني في مصر ، حيث صورة المجتمع المدني في لحظتنا العربية الراهنة تسجل تقهقراً مريعاً عن الصورة التي تقدمها هذه المحاكمة ، الأمر الذي يؤكد صورة جمال الماضي في الوعي العربي الراهن ، كما يؤكد على أن فكر طه حسين بكل عنفه الاقتحامي في «في الشعر الجاهلي» انما كان يعبر عن حالة أكثر من فردية كانت تتكون وتتبرعم في نسيج البنى الاجتماعية والثقافية التي كانت تخطو بشجاعة وجرأة تتحسر عليها صورة المجتمع / المثقف في الواقع المصري والعربي الراهن ، وأن روح العلمية والعقلنة لم تكن ثمرة رحلة طه حسين الى فرنسا فحسب ، بل إن ملامحها وسماتها ثاوية في بؤر هامة داخل المجتمع المصري ، لاسيما وأن معركة لم تكن أقل عنفاً كانت قد دارت في السنة السابقة ١٩٢٥ ، عندما اصدر علي عبد الرازق كتابه «الاسلام وأصول الحكم» .

(٤٣) - **هذه الكتب «*نقض كتاب في الشعر الجاهلي*»** للشيخ محمد خضر حسين - **«*نقد كتاب في الشعر الجاهلي*»** لمحمد فريد وجدي **«*تحت راية القرآن*»** لمصطفى صادق الرافعي - **«*الشهاب الراصد*»** لمحمد لطفي جمعة - محاضرات الشيخ محمد الخضري - وكتابان لمحمد أحمد عرفة ومحمد أحمد الغمراوي .

(٤٤) - د. غالي شكري - ***النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث*** - دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٢ - ص ٢٥٠ .

★ - في هذه المرحلة بدأت تجربة طه حسين السياسية تتحول من العلاقة بالنخب والسياسية والسلطوية ، باتجاه الرأي العام ، وقد كان ذلك معادلاً للمهادنة الفكرية ، وتحولاً في منهج الممارسة الفكرية والاجتماعية ، حيث يرفض التعاون مع حكومة الطاغية اسماعيل صدقي ، بعد أن ألف حزباً سماه حزب «الشعب» وأصدر جريدة سماها «الشعب» أيضاً ، فقد رفض طه حسين ، وكان يومها - سنة ١٩٣٢ - عميداً لكلية الآداب أن يحرر جريدة «الشعب» فأثيرت من جديد قضية الشعر الجاهلي ، وقضية الاختلاط في الكلية التي يرأسها ، ومن جديد الاتهام بأنه «ملحد خارج على الدين»، فكلفه رفضه أن نقل إلى مفتش في وزارة المعارف ، فأضرب الطلاب وتظاهروا احتجاجاً، بقيادة الوفديين ورفض طه حسين الالتحاق بالمعارف ، ومنذ هذه السنة راح يتحول بسرعة الى الارتباط بالوفد وجماهيره وصحافته .

- راجع : رجاء النقاش - طه حسين والأحزاب السياسية - الهلال - عدد خاص عن طه حسين - سنة ١٩٦٦ .

(٤٥) - «من تاريخ الأدب العربي» . الجزء ١ - ص ٤٦٧ .

(٤٦) - «خصام ونقد» - المجلد الحادي عشر - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧٤ - ص ٦٣٣ .

(٤٧) - لقد اضطر المعتزلة لاختيار حل الوسط التاريخي ، الذي تولد فيه السياسة كفن يتجنب العنف ، فاختاروا منزلة بين المنزلتين : لتجنب عنف السلطة الأموية القائلة بالجبر والقدم والتنزيه ، بهدف تأكيد الأمويين لقدميتهم وامتلاك التنزيه الالهي لسلطتهم وتجنب العنف الخوارجي المعارض . وكأن حل الوسط هو قدر العقلانية العربية التي تتوسط العلاقة بين ماهو عقلي وما هو واقعي .

ـ راجع د. محمد عابد الجابري ـ العقلانية العربية والسياسة ، قراءة سياسية في أصول المعتزلة ـ مجلة الوحدة ـ العدد ٥١ ـ ١٩٨٨ .

٤٨ ـ « حديث الأربعاء » ـ الجزء ٢ ـ ص ٣-٤ .

(٤٩) ـ راجع مقاله عن مدينة لورد ـ في كتابه «من بعيد» وسخريته من معجزات كنيسة لورد ، وتعليله التهكمي لعدم ظهور السيدة العذراء في سنة ١٩٢٤ ، بنجاح حزب الشمال (اليسار) الذي يتخذ من الالحاد ديناً ، ولو أن اليمين أو الوسط نجح لكانت قد ظهرت السيدة العذراء . وهي صيغة مبطنة تشي بأن اليمين هو الذي يلعب لعبة المعجزات الدينية ـ ص١١٦ ـ ١٢٢ .

(٥٠) ـ راجع ـ *بين الدين والعلم ـ «من بعيد»* ـ المجلد الثاني عشر ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٧٤ ـ ص ١٧٧ ـ ١٧٨ .

(٥١) ـ *«من بعيد»* ص١٦٩ .

(٥٢) ـ المصدر السابق، ص١٦٩ .

(٥٣) ـ المصدر السابق، ص ١٧١ .

(٥٤) ـ محاكمة طه حسين ـ الهلال ـ عدد ٧ ـ سنة ١٩٧٠ ـ ص١٧٧ .

★ ـ لاتزال التيارات الفكرية العربية وأهمها (التياران الرئيسيان (القومي ـ الماركسي) بعيدة عن مراجعة ممارستها منهجياً على ضوء مقولة علاقة الايديولوجيا بالعلم ، لتحرير العلم والايديولوجيا معاً ، وإذا كانت قد عرفت هذه المراجعة عالميا عبر اسهامات التوسير في اعادته لقراءة رأس المال ، فإن زخم هذه المراجعة يكتسب قوة مادية فاعلة من خلال الماركسية السوفييتية التي تعيد قراءة تجربتها في (النظرية والممارسة) من خلال تخليص الماركسية من شوائب الايديولوجيا ومذهبيتها وعقائديتها السكونية الجامدة التي تقدم منظومتها كقيمة معيارية تتطلب من الحياة أن تتكيف مع مقولاتها المعيارية ، وهذه المراجعة تتم على ضوء إحياء اللينينية في ظل البيريسترويكا، لكن يبدو أن عمق الايديولوجيا في نسيج الفكر العربي الذي عاناه طه حسين، لايزال يشكل عائقاً أمام مثل هذه المراجعة في العالم العربي .

(٥٥) ـ «خصام ونقد» ـ ص ٦٣٥ .

(٥٦) ـ المصدر السابق، ص ٦٣٤ .

(٥٧) ـ المصدر السابق، ص ٦٣٣

(٥٨) ـ المصدر السابق، ص ٦٣٨ .

(٥٩) ـ المصدر السابق ، ص ٦٣٦ .

لايـزال (...) كثـير من العلماء المعروفين في الشرق، يسبغون على التـاريـخ الاسلامي صفة من الجلال والتقديس الديني، او الذي يشبه الديني، تحول بين العقل وبين النظر فيه نظراً يعتمد على النقد والبحث العلمي الصحيح، فهم يؤمنون بمجد القدماء من العرب وجلال خطرهم وتقديس مكانتهم، وهم يضيفون إليهم كل خير، وينزهونهم عن كل شر، وهم يصفونهم بجلائل الاعمال، ويرفعونهم عن صغائرها، وهم يتخذون ذلك قاعدة من قواعد البحث، ومقياساً من مقاييس النقد، فإذا اضفت إلى الرشيد شيئـاً، فليس هذا الشيء صحيحـاً إلا اذا كان في نفسه خليقاً بالرشيـد، يليق به وبمكانته، وليست هذه المكانة هي مكانته في نفسها، وانما هي المكانة التي خلعها عليه القدم، وبعد العهد، وجلال الخلافة، وكرامة الدين، وسطوة الأمة العربية.

فاما النقد التاريخي من حيث هو نقد تاريخي، فاما النظر الى الناس من حيث هم ناس، ووصفهم بما يمكن ان يوصف به النـاس، وتحليـل اخـلاقهم وعاداتهم كما تحلل اخلاق الناس وعاداتهم والملاءمة بين هذه الاخلاق والعادات وما اكتنفها من الظروف والاحوال، فذلك شيء قلما يفكر فيه هؤلاء العلماء او يلتفتون اليه.

ولست اغض من هؤلاء العلماء، وانما اجلهم واكرمهم، وحسبك ان إمامهم في هذا المذهب هو ابن خلدون، ولكني اخالفهم في الراي وارى ان مذهبهم في التاريخ غير مستقيم، وانه خليق بان يتغير، وانه سيتغير بدون شك، بل انا ارى اكثر من هذا، ارى ان هذا المذهب ـ مذهب تقديس السلف وتنزيهه عن الصغائر، مذهب اسباغ الدين على التاريخ ـ طور من اطوار التاريخ لابد من ان يمر به، بل طور من اطوار الحياة العقلية والسياسية للناس، لابد من ان يمروا به، وقد خضعت لهذا الطور امم اخرى غير العرب

ذلك أن هذه الامم إذا اضطرتها صروف الحياة الى أن تنزل عن مجدها، وتنحط عن مكانتها العالية، فتخضع لخطوب الدهر حيناً، وتنام عن العزة والسلطان، ثم استفاقت من هذا النوم، وتنبهت بعد الغفلة، وطمحت الى أن تسترد المجد القديم، وتستانف سيرها في سبيل العلياء، فاول شعور تجده في نفسها انما هو الشعور بهذا المجد القديم والحاجة الى اجلال اصحابه واكبارهم واتخاذهم مثلاً عليا.

فانت لا تنظر الى هؤلاء الناس، نظراً علمياً مجرداً بريئاً، وإنما تنظر اليهم نظراً متهماً، ملؤه الاعجاب والاكبار، لانك تتاثرهم، وتحتذي على مثالهم، وإذن فرايك فيهم غير صحيح، وحكمك لهم او عليهم متهم، وكيف تستطيع ان تجمع بين الإعجاب الذي لاحد له، وبين النقد العلمي الذي لايعرف الهوى، ولايتاثر بالميول والعواطف. ومن هنا يتاثر بحثك ونقدك بهذا الاعجاب، وهذا الميل الى الاحتذاء والتقليد، فتصرف همتك الى ان تبرىء موضع اعجابك من كل عيب، وتدفع عنه كل مكروه، وتبذل ماتستطيع من قوة وجهد، لتوجد فناً من النقد التاريخي له قيمته وخطره.

ولكن الغاية التي يسمو اليها ليست علمية بالمعنى الصحيح، لانه يسمو الى التنزيه والتمجيد، لا إلى التحقيق الذي لايسمو الى مدح ولا الى ذم، والذي لايحفل بحمد او هجاء.

رد على نقد ــ من كتاب حديث الاربعاء ــ ج ٢
١٩٢٣/٢/٢٢

طه حسين والعقلانية

د أحمد برقاوي

١ ـ المقدمة :

مائة عام تمتد بين ظهور كتاب الطهطاوي «*تخليص الابريز في تلخيص باريز*» وبين نشر كتاب طه حسين «*مستقبل الثقافة في مصر* . .»[1] وفي الفترة الواقعة بين نشر الكتابين ترجم أحمد فتحي زغلول كتاب أدمون ديمولان «*سر تقدم الانكليز السكسونيين*» . . ونشر محمد عبده «*الاسلام بين العلم والمدنية*» وعُرض على الناس كتاب علي عبد الرازق «*الاسلام وأصول الحكم*» .

في وقت يقرب من مائة عام تتكامل صورة العقلانية المصرية ـ العربية متوجة بطه حسين .

ولاشك أن تشييد تاريخ للعقلانية يبدأ من عصر النهضة العربية حتى فترة ما بين الحربين ، يحتاج إلى مخيلة تبحث عن ترابط سببي ، لكن المخيلة وحدها لاتفعل فعلها بمعزل عن التاريخ الواقعي كمرجع نهائي لمثل هذا الترابط . غير أن الأسئلة الصعبة سرعان ما تطل برأسها منتقمة من الأجوبة السهلة التي اعتقد نفر منا أنه أصبح في حلٍ من إعمال التفكير بها . ترى لماذا هزم التاريخ الواقعي للعرب سيف العقلانية بعصا خشبية أكلها السوس . لماذا تنهزم الأفكار التي ازدهرت كتعويض عن عناد التاريخ ، ولماذا نعود إليها نسألها الخلاص من تاريخ يصر على المراوحة ؟ .

لم يكن الطهطاوي على مستوى الفكر إلا محمد علي على مستوى السياسة ، وجاء

الاصلاح الديني منتقماً من التنوير المتعسف من أعلى . وأطلّ طه حسين كتركيب يعكس مجتمعاً يتلكأ في سيره نحو الدولة العلمانية الحديثة . فيبذل كل ما استطاع من جهدٍ لتأسيس مشروع الدولة البرجوازية المصرية ، كمشروع للمجتمع ككل . غير عازلٍ العقلانية من إرادة ضرورية تمنحها الحياة . لكن الحياة لم تكن حبلى بهذه الارادة .

لقد انتصر الطهطاوي رغم هزيمة محمد علي المؤلمة , ومات علي عبد الرازق وقد شهد دولة مدنية من جميع الوجوه ، ولكنها ليست الدولة التي فصل من الأزهر من أجل المناداة بها . وصمت صاحب « *دعاء الكروان* » وهو يشهد الهزيمة بمرها العلقمي .

نحن أمام تاريخ يدعو إلى الدهشة ، تاريخ نهضة تضع أسس إقامة القطيعة مع عصر الامبراطورية العثمانية ، فتشيد عالماً من الأفكار الصحيحة على المستوى التاريخي ، فتهزم منذ وطأت أحذية المستعمر ، وتنجز البرجوازية العربية الاستقلال وتطرح العلمانية والعقلانية والمساواة ، فتتبخر شعاراتها بضربة شديدة من البرجوازية الصغيرة الصاعدة الممتلئة بطموح إنجاز الوحدة القومية والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ـ الاشتراكية ـ وتحرير فلسطين ، فتزدهر راديكاليتها ويبدو الشعار قيد التحقيق ـ شعار تحمله جماهير واسعة تبحث عن خلاصها السياسي والاجتماعي . ولكن السيرورة التاريخية تخون الشعار ، فإذا نحن نعود إلى المشروع البرجوازي نطلب منه الرحمة من همجية الواقع الذي ليس بمستطاعنا ـ كبشر ـ العيش في شروطه .

نهضة ثم خبو ، فيقظة ثم نوم . فتقدم ثم تراجع . ثم سؤال حول المسؤول عن هذا التاريخ الفاجع أو التعس .

أجل لقد بدا للكثير ممن تصدوا لدفع التاريخ إلى الأمام فكراً وممارسة أن الخطوة الأولى هي القضاء على البرجوازية بكل انجازاتها الواقعية والايديولوجية ، وإقامة قطيعة مطلقة مع ثقافتها . فانزوى طه حسين والمازني والحصري وغيرهم في خانة النسيان . وطرحت القومية العربية نقيضاً للقومية المصرية أو السورية ، ونظر إلى الديمقراطية الشعبية أو وحدة الشعب العامل بديلاً عن الديمقراطية البرجوازية الليبرالية وتعدد الأحزاب . وقدمت الاشتراكية العربية بوصفها تجاوزاً للعلاقات الرأسمالية ، وتوجيه الاعلام والثقافة عوضاً عن فوضى الرأي الحر . بكلمة واحدة اعتقد المشروع البرجوازي الصغير أنه البديل العملي عن المشروع البرجوازي ـ مشروع العلمانية والديمقراطية دون أن يعتبر نفسه وارثاً لانجازات هذا الأخير .

وحين جاء النفي صورياً ، أطل علينا طه حسين كسلاح لم يستنفذ بعد طاقته على القتال ويظل البحث عمن يحمل هذا السلاح مؤرقاً . إذ لايكفي أن يوجد السلاح . بل الأهم من يجرده وضد من ! .

٢ ـ طه حسين والبحث عن أسس العقلانية .

لماذا طرح طه حسين العقلانية ؟ لقد جرت العادة عندنا لدى تناول هذا المفكر أو ذاك ، ولاسيما إذا كان عقلانياً ، أن نهيب بأوروبا لتقديم الاجابة عن سؤال مصدر الأفكار التي طرحها . منهج كهذا في التحليل يجب أن يخضع للنقد قبل كل شيء .

فلماذا يجب على المؤرخ أن يبدأ بأوروبا وتاريخها لدرس عقلانية طه حسين أو غيره ، وهل هي فعلاً المرجع الأساسي ـ التاريخي والمعرفي الذي استقى منه عقلانيونا الكبار أفكارهم . أم أن عقلانية طه حسين مشروع فرضه التطور العيني للمجتمع المصري والعربي بعامة وتطور البرجوازية ودولتها في مصر خاصة .

والحقيقة أن الخطأ لايكمن في إيجاد شكل من الترابط بين فكر طه حسين وأسلافه العقلانيين من الأوروبيين . فمثل هذا الترابط موجود بالأصل ، لكن الخطأ في النظر إلى تاريخ الشرق كله ـ بتطوره المادي أو الفكري ـ بوصفه استعادة ميكانيكية لتاريخ أوروبا ، واعتبار المفكر العربي ليس إلا نسخة كاريكاتورية لمعلمه الأوروبي . ونحن إذا ما خضعنا لميكانيك الأفكار لانستطيع أن نفهم لماذا اختار طه حسين الدفاع عن العقلانية والعلمانية .

والحديث عن تطور عالمي واقعة لامجال للشك فيها . فالرأسمالية ، كتشكيلة اجتماعية اقتصادية ، هي التشكيلة الوحيدة في التاريخ التي جرّت شعوباً وأمماً إلى حظيرتها . لكنها لم تلغ أبداً التطور الخاص لهذه البلدان ، هذا التطور هو الذي فرض الخيارات الايديولوجية والفكرية المتعددة .

إذا ما جرى الحديث عن مصر ، فهي البلد العربي الأول الذي عرف الدولة السياسية بالمعنى الدقيق للكلمة منذ أيام محمد علي . وهذا الرجل الذي أحل العقل محل العمامة ، حول الدولة إلى عامل مهم من عوامل تغيير طبيعة المجتمع المصري الاقطاعية الشرقية ، وخلق الاسس المادية لنمو العلاقات الرأسمالية ، وما ولدته من حركة فكرية نشطة . وإذا كان محمد علي قد فشل طموحه في إنشاء دولة قوية كبيرة تضم أجزاء أخرى من الوطن العربي ، فإن خلفاءه سعيد واسماعيل قد تابعوا مسيرة تحديث مصر برجوازياً . ودفعوا بالنهضة الفكرية إلى الأمام ، ووضعوا أسس تطور التعليم في مصر ، وعادت البعثات توفد إلى أوروبا وتعود محملة بهواجس بناء دولة ديمقراطية برجوازية ، واندرجت أوساط كبيرة من الفلاحين في الحياة السياسية والثقافية فظهرت المدارس ، والمعاهد العليا ـ مدرسة الألسن والحقوق والادارة والمدرسة السنية لتعليم البنات ومدرسة دار العلوم التي تخرج منها عدد كبير من الأساتذة المتخصصين ، ناهيك عن إنشاء دار الكتب والمتاحف والجمعيات العلمية ، إلى جانب الاهتمام الكبير بالتاريخ والأدب والترجمة ، وظهور الصحف والمجلات باللغتين

العربية والفرنسية . وفي عهد اسماعيل بالذات أصبحت اللغة العربية اللغة الرسمية الوحيدة في البلاد[٢] .

وقد شهدت المرحلة بين أواخر محمد علي وأواخر اسماعيل تبلور شرائح البرجوازية المصرية الزراعية ، بسبب دخول الرأسمالية في الانتاج الزراعي .[٣]ومن أوساط البرجوازية الفلاحية سيخرج عدد كبير من المثقفين الذين سيلعبون فيما بعد دوراً مهماً في الحياة السياسية والثقافية . ولاسيما في عملية الصراع ضد الاحتلال الأجنبي الانكليزي لمصر ، وتحسنت أحوال الفلاحين المصريين واستقرت ، وخاصة بين الفترة ما بين ١٨٩٠ ـ ١٩١٤ ـ إذ اقتنى كثير من الفلاحين الأرض . ونشأت طبقة من الميسورين ـ البرجوازية الصغيرة الفلاحية ـ وأرسلت أولادها إلى المدن وخاصة إلى العاصمة لكي يتعلموا . هذه الطبقة الجديدة من الفلاحين هي التي غذت الحركة الوطنية المصرية والتي ستقوم بعبء ثورة ١٩١٩ ـ المحطة المهمة في تاريخ مصر[٤]، ومن هذا الجيل سيخرج سعد زغلول وطه حسين .

وإن جيل المثقفين المصريين قد انخرط في معمعة الحياة السياسية التي عكست كل تناقضات عصرها ـ أي تناقضات المجتمع المصري ، بدءاً من الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل الذي أثر تأثيراً هائلاً في هذا الجيل ، الذي امتلأ بالشعور الوطني ، مروراً بحزب الأمة ـ حزب البرجوازية المصرية ـ المستنيرة والذي عبر عن فلسفته أحمد لطفي السيد ـ المدافع الأكبر عن الدستور والديمقراطية وانتهاء بحزب الاصلاح الدستوري الداعم للخديوي .

هذا الجيل هو ببساطة جيل ثورة ١٩١٩ المصرية ، وإن فشلت في نيل الاستقلال لمصر ـ ولكنها أرست جزءاً مهماً من الحياة الديمقراطية السياسية فيما بعد خاصة أن الاحتلال البريطاني ـ أمام الواقع الجديد الذي فرضته ثورة ١٩١٩ ـ طرح مسألة الاستقلال السياسي ، وحصلت الانتخابات عام ١٩٢٤ وأدت إلى نجاح الوفد ، الحزب الجماهيري الذي عكس مصالح الأغلبية آنذاك ، والذي ظل يتناوب على استلام السلطة حتى ثورة ١٩٥٢ .

هذه اللمحة المختصرة من تطور الحياة السياسية في مصر تدلل على المناخ الذي تربى فيه جيل طه حسين ، والذي يعج بالشروط لتحول مصر الرأسمالية بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى .

وفي الفترة الواقعة ما بين الطهطاوي وطه حسين ، انتشرت ايديولوجيا التقدم بمختلف أشكالها الدينية والتحديثية والقومية ، بدءاً بجمال الدين الأفغاني وعبد الله النديم ومحمد عبده ، مروراً بمصطفى كامل ومحمد فريد وانتهاء بالمنفلوطي ولطفي السيد .

كان طه حسين هو الوريث الأول لمثل هذا التراث الكبير، لكنه كان بنفس الوقت ـ كما سنرى ـ التجاوز الأرقى له . والصائغ الأدق للمشروع البرجوازي المصري ، لكنه مشروع يوحد لأول مرة مصالح البرجوازية مع مصالح الشعب . قوامه الحرية والديمقراطية

والعلمانية والعقلانية .

وعلى أساس ذلك يجب أن نفهم هذا الأزهري الذي تخرج من الجامعة وتابع دراساته وتحصيله العالي في السوربون .

إنها ليست اسماء مؤسسات فحسب ، إنها أيضاً مراحل لتطور طه حسين الفكري ، مراحل مترابطة ومتداخلة .

فطه حسين «الأزهري» يرفض الأزهر في أعماقه ، وينحو نحو الاصلاح فيجده لدى الشيخ محمد عبده والشيخ المرصفي . ونقلاً عن لسانه قال : ***«إن المدة التي قضيتها في الأزهر كانت فترة انتقال، فكان محمد عبده يفسر القرآن على طرق حديثة والشيخ المرصفي يعلمنا الأدب وكلاهما يذم الطرق الأزهرية ، وكان قاسم أمين يقول بحرية المرأة وفتحي زغلول يترجم كتباً قيمة . والجريدة تنادي بمعايير جديدة في السياسة والاجتماع . (يقصد لطفي السيد ـ أ .ب) فكنا في اضطراب ذهني لانستقر . وشعرنا نحن تلاميذ الشيخ المرصفي أن طرق الأزهر عتيقة فكنا نتكلم ونتناقش عن الاصلاح الذي يقول به الشيخ محمد عبده»***(*) .

من الأزهر إلى الجامعة ، يتعرف طه حسين على صنوف كثيرة وجديدة من العلوم اللغوية والتاريخية والجغرافية والفلسفية ، بل والاسلامية . وتتوج مرحلته الجامعية بـ «ذكرى أبي العلاء» . أما في السوربون فيتعرف طه حسين على الثقافة الفرنسية والثقافة اليونانية . ويقف بشكل خاص عند عصر النهضة والعصر الحديث .

ومن المناسب أن نشير إلى أن طه حسين لم يهتد إلى العقلانية في فرنسا ، بل اهتدى إليها في مصر بالذات ، فالتجديد الذي أراده طه حسين قد وجد أسسه عند مصريين وسوريين هم في الأساس دعاة لعالم جديد ، وعلى رأسهم يقف فتحي زغلول وجورجي زيدان وشبلي شميل وفرح أنطون وقاسم أمين ولطفي السيد . ولم يكن روسو وفولتير ومونتسيكو غرباء عن الفتى في الجامعة . من الصعب طبعاً أن نجيب على سؤال ، لماذا اختار طه حسين أن يكون من دعاة العقلانية ـ التجديد . فهذا الخيار خيار شخصي محض ، ولكنه وقد اختار ذلك فإنه وجد مجتمعاً يقدم له زاداً كبيراً وشروطاً سياسية وثقافية تدفع بعقلانيته إلى أقصى مداها . كان الخيار العقلاني لطه حسين هو الذي دفعه لأن يجد عند مفكري القرن الثامن عشر أسساً أيديولوجية لصياغة نظرته إلى العالم وإلى التقدم ، ولم يكن وصوله إلى الطريق المؤدي إلى العقلانية ثمرة التأثر بالغرب ذاته . فطه حسين وهو صاحب مشروع برجوازي عقلاني ، كان أبعد ما يكون عن المذاهب اللاعقلانية التي قادت غيره من أنصار المذهب القومي الرومانسي لتبنيها .

وحقيقة الأمر أن تاريخ البرجوازية هو تاريخ العقلانية ، وإن كانت العلاقات

الرأسمالية ذاتها التي تفسر نشوء المذهب اللاعقلاني عند شوبنهور ونيتشه وبرجسون . وعند هؤلاء الآخرين وجد مثقفو البرجوازية الصغيرة العربية زادهم الايديولوجي .

٣ ـ في منهج طه حسين

خيار التجديد إذاً هو خيار العقلانية ، خيار حكم العقل فيما هو قابل للتفسير ، وكل شيء قابل للتفسير عقلانياً ، وخيار العقلانية هو ـ ونحن هنا نتحدث عن طه حسين ـ خيار الكشف عن العلاقة السببية والترابط التاريخي ودحض الأحكام اللاهوتية ، وهي اعتبار الحقيقة والعقل مترابطين . فالعقلانية كايديولوجيا تفرض بالضرورة منهجاً مطابقاً بالقدر الذي تكون هي الأخرى فلسفة ومقدمة منهجية .

وغالباً ما يشار إلى أن طه حسين كان ديكارتي النزعة في المنهج ، استناداً إلى قوله الصريح في «*في الأدب الجاهلي*» «*أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث*»(٦) ويتابع «*والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر ، كان من أخصب المناهج أثراً وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً .... وأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً*»(٧) .

وحقيقة الأمر ، أن طه حسين ـ بوصفه عقلانياً ـ إنما أراد أن يخلص البحث من الأهواء والعواطف والأفكار القديمة التي تقف عائقاً أمام المعرفة العقلية الحقيقية . ومن هنا كان اتكاؤه على ديكارت شكلاً من أشكال الدفاع عن هوية التفكير ، ومقدمة لاعطاء نفسه الحرية في تناول كل ما اعتبر مندرجاً في خانة القداسة . فمواجهة القديم تفرض بالضرورة ـ وقبل كل شيء ـ تأكيد شرعية التناول النقدي لهذا القديم ، ومن أقدر من العقل ذاته على تقديم شرعية كهذه . وعند هذا الحد تقف وظيفة ديكارت . غير أن الشك الديكارتي أو قواعد المنهج ، ليست هي التي تحدد منهج طه حسين في البحث التاريخي والسياسي والأدبي . بقدر ما أن النزعة العقلانية بعامة هي الدافع وراء العودة إلى ديكارت . صحيح أن طه حسين قد بدأ بالشك بصحة الأدب الجاهلي ، ولكنه عندما أراد أن يدلل على اطروحته حول أن الأدب الجاهلي مستحدث في عصور لاحقة ، فإنه قد عوّل على المنهج التاريخي الذي استخدمه طه حسين قبل كتاب «*في الأدب الجاهلي*» . وأقصد كتابه «*تجديد ذكرى أبي العلاء*» الذي كتبه عام ١٩١٤ كرسالة قدمها إلى الجامعة .

في «تجديد ذكرى أبي العلاء» . يعرب الفتى ابن الخمسة والعشرين عاماً عن تبنيه

التاريخانية ـ التي لن يتراجع عنها طه حسين حتى اللحظة الأخيرة .

في التمهيد لكتـابه الآنف الذكر يكتب طه حسين قائلاً : «*ليس الغرض من هذا الكتاب أن نصف حياة أبي العلاء وحده ، وإنما نريد أن ندرس حياة النفس الانسانية في عصره . فلم يكن لحكيم المعرة أن ينفرد بإظهار آثاره المادية أو المعنوية ، وإنما الرجل وما له من آثار وأطوار نتيجة لازمة وثمرة ناضجة لطائفة من العلل اشتركت في تأليف مزاجه وتطوير نفسه من غير أن يكون له عليها سيطرة أو سلطان*»[^٨] .

ويتابع طه حسين قائلاً : «من هذه العلل المادي والمعنوي ومنها ماليس للانسان به صلة وما بينه وبين الإنسان من اتصال ، فاعتدال الجو وصفاؤه ورقة الماء وعذوبته وخصب الأرض وجمال الربى ونقاء الشمس وبهاؤها ، كل هذه العلل مادية تشترك مع غيرها في تكوين الـرجـل وتنشيء نفســه . . وكذلك ظلم الحكومة وجورها وجهل الأمة وجمودها ، وشدة الآداب المـوروثـة وقسـوتهـا ، كل هذه أو نقائضها تعمل في تكوين الانسان بكل العلل السابقة . . وإنما يأتلف العالم من أشياء يتصل بعضها ببعض وتؤثر بعضها في بعض . ومن هنا لم يكن بين احكام العقل أصدق من القضية القائلة : بأن المصادفة محال ، وأن ليس في هذا العالم شيء إلا وهو نتيجة من جهة وعلة من جهة أخرى . نتيجة لعلة سبقته ومقدمة لأثر يتلوه ، ولولا ذلك لما اتصلت أجزاء العالم ، ولما كان بين قديمها وحديثها سبب ، ولما شملتها أحكام عامة ، ولما كان بينها من التشابه والتقارب قليل ولا كثير»[^٩] .

ولايكتفي طه حسين بعرض منهجه في البحث وهو بصدد دراسة أبي العلاء وعصره وانـما يعمم هذا المنهـج بوصفـه المنهج الذي يقود إلى نتائج صحيحة على مستوى دراسة التـاريخ ، فالتـاريخ في سيرورته ما هو إلا حركة «تنطوي على قوانين حتمية لاتترك مجالاً لامكانية أخرى . وليس هذا فحسب ، وانما أحداث التاريخ على صغرها مترابطة بجملة من العلل الواقعية ، التي لا معرفة تاريخية دون الكشف عنها . وبالتالي لامعرفة خارج هذا المنهج ترتقي إلى المعرفة العقلية .[^١٠]

لم يعد التاريخ عند طه حسين وفق هذا المنهج تاريخ أفراد أفذاذ يسيرونه على هواهم ، ولم تعد أحداثه جملة من الحوادث التي ترتد إلى عللٍ لاهوتية ، أو لغز عصي على الفهم . الواقع مرجع الحقيقة ، لكنه الواقع الذي هو شبكة من العلاقات السببية المادية والمعنوية تندرج في اتونها كل اشكال الوعي من فن ودين وفلسفة ، وتختلف الأفراد مهما أوتوا حظاً من العبقرية والفرادة ، والدول بمصائرها المختلفة . إننا أمام جبرية مطلقة ، وضرورة عمياء ، ومنـطق صارم ، وكـل هذا من شأنه أن يتجاوز العواطف التي تزيف الحدث التاريخي ، والتعصب الذي يحول دون رؤية الحقيقة ، ويسلح الباحث بحظٍ من الجرأة تسمح له بأن يظهر الواقع بصورة تختلف عن الصورة السائدة ، طالما أن التاريخ الواقعي هو الذي يبرر له

ذلك .

واستناداً إلى ذلك فإن إخوان الصفا مثلاً لم يعودوا طائفة خاضعة لحكم قيمي سلبي أو إيجابي ، بل ظاهرة لها أسبابها الداخلية في قلب العصر الرابع للهجرة ومؤثراتها اليونانية والهندية . فمن شاء أن يفهم إخوان الصفا فما عليه إلا الكشف عن الشروط التاريخية التي أنتجتهم . فإخوان الصفا ما هم إلا تمثيل صادق لظاهرتين خضع لهما القرن الرابع ، هما ظاهرة الانحطاط السياسي والرقي العقلي . فالدولة الاسلامية التي أصبحت واقعياً مجموعة من الدول تسودها الفوضى والاضطراب والتنافس ، دفعت إخوان الصفا لقلب النظام القائم والمسيطر يومئذٍ على العالم الاسلامي عن طريق قلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين ، وهم في فلسفتهم يمثلون الحياة العقلية حيث وعى «العقل الاسلامي» في القرن الرابع ما نقل إليه من «*فلسفة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس والآداب العربية والاسلام وغيره من الديانات السماوية وغير السماوية ، وجمع ذلك كله ورتبه ولاءم بينه وحاول أن يكوّن مزاجاً واحداً مؤتلفاً هو خلاصة الثقافة التي يجب على الرجل المستنير حقاً أن يظفر بها ويأخذ منها بالحظ الموفور*»[11] .

ولا نعتقد أن أحداً قد رصد سيرورة تطور البيان العربي منذ نشأته في أوائل القرن الثاني إلى القرن الخامس[12] ، كما فعل طه حسين في عددٍ قليل من الصفحات ، وهو في هذا كله يتكىء على المنهج التاريخي . ولم يكن هذا المنهج في الأصل وقفاً على طه حسين وحده ، فأحمد أمين قدم إلى المكتبة العربية أحد أهم المؤلفات المتعلقة بتاريخ الفكر العربي الاسلامي ، نقصد «فجر الاسلام وضحى الاسلام» . مستخدماً ذات المنهج الذي استخدمه طه حسين في «*علي وبنوه*» . ولهذا فاستخدام المنهج التاريخي أو التاريخي ـ الثقافي ، عند طه حسين لم يكن وقفاً على دراسة الظواهر الأدبية أو الجمالية فحسب ، وإنما استخدمه في دراساته التاريخية والسياسية والاجتماعية بعامة .

ولاشك أن الباحث المعاصر المتابع لتطور مناهج البحث ، باستطاعته أن يبرز قصور منهج كهذا يقوم على جبرية صارمة ، ولا يأخذ بعين الاعتبار جدل الامكانية والواقع والمنطقي والتاريخي ، ولكن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن استخدام المنهج التاريخي ـ الثقافي كان موقفاً متقدماً جداً في تلك المرحلة . حتى أن القارىء الراهن قادر على الحكم على إنجازات طه حسين وأحمد أمين الأدبية والفكرية بصورة إيجابية ، كانجازات تتفوق على عددٍ كبير من الدراسات الراهنة التي تعلن في البداية أنها تنتمي إلى المنهج الماركسي ، لكنها سرعان ما تقع في مطب الجبرية .

لقد خاض طه حسين ، استناداً إلى منهجه السابق ، أعنف المعارك الفكرية في تاريخنا المعاصر، معارك كانت تدور حول الجديد والقديم وبين التقليد والابداع ، بين اللاهوت

والعلم .

ولقد نظر بليخانوف في وقته الى اعتبار العوامل الأساسية في تطور الفن العرق والوسط الجغرافي والشروط التاريخية كمأثرة لـ «تين» في إقامة الترابط السببي بين البنية الاجتماعية والمزاج السائد و النفسية الاجتماعية والفن .

لقد استند طه حسين على «تين» و «ابن خلدون» لتأسيس فلسفة للتاريخ ، تجد في قلب الحوادث المبعثرة ضرورة وقوانين عامة تنبع من التاريخ ذاته ، ثم تتحول إلى أداة منهجية لابراز الترابط السببي بين جملة العوامل المتعددة التي تفسر لنا لماذا جرى التاريخ على النحو الذي جرى عليه. وإذا كانت هذه النظرة إلى التاريخ لاتترك مجالاً للمصادفة ـ وفي التاريخ مصادفات كثيرة وهذه هي نقطة مطعنها ـ فإنها لم تترك التاريخ نهباً لحوادث متفرقة تحتمها المصادفة التي تحول بين التاريخ وبين معرفته . وهذه المعرفة غير الممكنة خارج ما سماه طه حسين الاحكام العامة . والقول بمنطق للتاريخ يعني في أحد جوانبه ـ وهذا ما هو إيجابي ـ أن ليس هناك من قوة تقبّع فوق التاريخ لتوجهه على هواها. وعليه ، يمكن القول إن طه حسين كان فيلسوفاً للتاريخ قبل كل شيء .

٤ ـ طه حسين وتعين العقلانية :

إذا كانت العقلانية قد تعينت عن طه حسين على مستوى المنهج بوصفها تناولاً تاريخياً ـ ثقافياً للأدب والفكر، فإنها أيضاً تشكل ماهية الخطاب السياسي أو المشروع السياسي البرجوازي الذي طرحه طه حسين ، لانقصد بالعقلانية هنا مذهباً فلسفياً في نظرية المعرفة ، أو نظرية الوجود ، فمسائل كهذه لم تكن لتعني طه حسين . حتى ولو كان بإمكان الباحث التقاط أفكار مبعثرة هنا وهناك حولها ، ولا نقصد كذلك استخدام المحاكمة الواعية البعيدة عن المشاعر والعواطف والتعصب ، وهذا ما كان يصر على ابرازه طه حسين، وانما نقصد بالعقلانية عند طه حسين المشروع التنويري ذاته ، مشروع بناء الدولة السياسية والمجتمع المدني والعلاقة بين الدولة والمجتمع ، مشروع تعميم الثقافة وترابطها بالتقدم التاريخي ، مشروع بناء مجتمع متقدم ـ وفق أرقى مفهوم للتقدم الذي طرحته البرجوازية . التقدم بوصفه أمراً مطابقاً لمطالب العقل ذاته وليست مطالب العقل إلا مطالب التاريخ ذاته ومطالب البشر .

ولو تجاوزنا مفهوم العقلانية المجردة ، وانحدرنا مباشرة إلى تعينها عند طه حسين ـ كمشروع سياسي ـ لما وجدنا جهداً كبيراً في تحديد ملامحها المشخصة . إنها الديمقراطية والحرية الفردية والتفكير الحر والتجديد ونشر التعليم والدفاع عن لغة جديدة ومناهج جديدة

وتجاوز لعالم قديم أكل الدهر عليه وشرب ، وتأسيس مملكة العلمانية كنفي للأساس الديني للعلاقة بين الدولة والمجتمع ، أو للعلاقة بين الأفراد ، وتحويل الدين إلى علاقة بين الانسان والله فحسب .

ملامح هذا المشروع العقلاني تحدد بالضرورة الحامل الاجتماعي له ، وإن كان طه حسين لايرى في مشروعه إلا تأكيداً لما هو واقع بالفعل وغائب في الذهن . والذهن عائق أمام السرعة الضرورية لتقدم الشرق . إن الذهن وهو يحتاج إلى تنوير . فإنه يخفي ولاشك عن دعاة التنوير الحامل الاجتماعي المضمر في خطابهم الذي يحقق إمكانية التنوير ذاتها ، فيعمم الخطاب ، كخطاب متجه إلى الشعب مرة وإلى الدولة مرة أخرى . وإلى القائمين على التعليم مرة ثالثة . . . إلخ .

ولهذا كان طه حسين يرى أن المجتمع يحتاج إلى اصلاح سياسي وثقافي وتربوي وتعليمي ، مع تأكيد خاص على أهمية التعليم وإصلاحه «***فالشرق العربي كله ناهض هذه الأيام . وليست نهضته سياسية محضة . وإنما تجمع إلى السياسة العلم والأدب والاقتصاد والنظم الاجتماعية على اختلافها . ومن الاطالة ولغو القول، أن نحاول اثبات ما فرغ الناس من اثباته من أن كل نهضة قيمة رهينة بشيء واحد هو اصلاح التعليم***»(١٣) .

وليست هناك عقلانية فاقدة لمضمون أيديولوجي. وإذا ما نظرنا إلى المضمون الأيديولوجي لعقلانية طه حسين، فإننا نجد ـ كما سنرى لاحقاً ـ وقد أخفيت خلف خطاب موجه للأمة ـ أن المضمون برجوازي تنويري يهيب بالدولة ـ والدولة برجوازية ـ أن تحقق الاصلاح ، ويهيب بالمفكر أن يغير من وعي الناس ، وبالمعلم أن يربي الاطفال وفق روح العصر .

ولسنا هنا في مجال تقويم ذاتي لمضمون العقلانية عند طه حسين . وكلمة برجوازي لا تشير إلى حكم سلبي مضمر ، بقدر ما تشير إلى مرحلة تاريخية قدمت فيها البرجوازية في مستوى الفكر إنجازات مهمة . وإذا كان التقدميون قد الصقوا بالبرجوازية كل ما هو سلبي ، فإنهم قد خسروا أساساً مهماً لتطوير نظرتهم اللاحقة .

أجل ، طه حسين مفكر برجوازي ـ ديمقراطي ، حتى ولو انكر هو ذلك وبرجوازيته لاتتعلق لا بسلوك شخصي ، ولا بأفكار صريحة تدافع عن البرجوازية ، بل ترتد إلى الدفاع عن مجتمع برجوازي تسود فيه العقلانية والديمقراطية ، دفاع عن مجتمع يحقق مطلب العقل . فالتقدم في منطقه كما يرى طه حسين هو ذاته منطق العقل . ويتخذ الصراع الواقعي غالباً صيغة الصراع بين العقل ونقيضه . إذ ذاك تغدو الحرية والديمقراطية مظاهر عقلانية والاستبداد أمراً لا عقلياً ، بل إن كل جديد ينمو في أحشاء القديم ويحاول تجاوزه يلبس ثوب العقل ، وكل موقف للقديم في صراعه مع الجديد تنكب للحقيقة التاريخية

المتطابقة مع الحقيقة العقلية .

غير أن العقلانية عند طه حسين لم تكن فكرة تدخل اذهان الناس فتغير الناس ، وفي تغـيرهم يتغير الواقع . بل هي ممارسة قبل كل شيء تتجسد في مؤسسات وتعليم ودستور وصحافة ولغة . وفي النهاية في دولة . وهذا ما أعطى مشروع طه حسين قيمته العملية .

آ ـ العقلانية ولغة النثر أو تجديد اللغة .

لقد ضاق الثلاثة بأزهرهم : طه حسين والمازني ومحمود ، «***كانوا في حياتهم تلك كما كانت الشعوب الأولى في حياتها ، أصحاب حس وشعور ، وأصحاب قلوب تتأثر ونفوس تنتمي ، وكـانت عقـولهم غافيـة أو كالغـافلة ، فكانوا ينشؤون الشعر وينشدونه ، وقلما يفكرون بالنثر ، وإن فكروا به فقلما يحاولونه ، فإن حاولوا فقلما يجيدونه ، وفي ذات يوم أقبل الزيات يقترح على صاحبيه فيما ينبغي لهم من العناية بالنثر .***»[١٤] . الانتقال إذاً من لغة الشعر إلى النثر. إنتقال من القلب إلى العقل، من الاحساس إلى التفكير من فوضى الشعور الى نظام المنطق إلى المفاهيم والاحكام والقضايا والأدلة والتحليل والتركيب.

لكن الانتقال إلى النثر ليس إلا خطوة أولى، فعلى أي نحو يجب أن تكون لغة النثر ـ أو اللغـة بشكـل عام . إذ ليس كل نثـر هو لغـة للعقـل . فالعقلانية كخطاب سياسي وأيديولوجي وثقافي بشكل عام تفترض لغة يفهمها الناس، لأن الخطاب يفترض الكاتب والقـارىء. والقارىء عند طه حسين ليس إلا الشعب ذاته، وبالتالي على الكاتب أن يقدم أفكاره بلغة جديدة قابلة للنفاذ إلى عقول الناس . لأن العقلانية لا تنطلق فقط من عقلانية الكـاتب ، بل من عقـلانية القـراء ذاتهم . يقدم الشيخ تعريفاً للأدب ويعتقد أنه أوجز وتمنطق . وطه حسين لايجد لا الايجاز ولا المنطق في تعريف يقول : «***هو علم مأثور الكلام منثوره ومنظومه قديمه وحديثه وما يتصل بذلك من اخبار بارعة ونوادر رائعة وملح مستعذبة وطـرف مستغربة مع الالمام من كل علم بأمهات مباحثه*** » . . .[١٥] . وقبل أن يدلل طه حسـين على غياب الايجـاز والمنـطق في التعـريف السـابق يقـول : « ***ولست أحفل بهذه السجعات الرائعة البارعة فأنا أراها أقرب إلى اللغو منها إلى أي شيء آخر*** »[١٦] .

ويرسـل مصطفى صادق الرافعي إلى « السياسة » رسالة ويقول : «وقد كتبتها من النمط الأول الذي هو فن من زينة البلاغة العربية يشبه بعض فنون الزخرف والتنسيق ، وهو حين يكون مثل هذه الرسالة لايكون أبدع منه شيء من الأساليب الأخرى»[١٧] . أما طه حسين فيرد قائلاً : «أما أنا فأعتذر للكاتب الأديب إذ أعلنت مضطراً أن هذا الأسلوب الذي ربما راق أهل القرن الخامس والسادس للهجرة ، لايستطيع أن يروقنا في هذا العصر

الحديث الذي تغير فيه الذوق الأدبي ، ولاسيما في مصر ، تغيراً شديداً»[١٨] .

وإذا كانت اللغة عند طه حسين اسلوباً في أحد جوانبها المهمة . وجملاً تحمل معاني للوصول إلى القارىء ، فإنها ظاهرة متحولة متغيرة بتغير العصور . وذلك أن تطور الحياة يفرض تطوراً في اللغة أيضاً . والمعركة بهذا المعنى بين الأسلوب القديم والاسلوب الجديد هي شكل من اشكال المعركة بين القديم والجديد بعامة . وما اتخاذ الأساليب القديمة إلا نقصاً أدبياً «لأن الكمال الأدبي يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة ، وهو نقص خلقي *لأنه ، كذب للكاتب على نفسه وعلى معاصريه ، وهو نقص من جهة أخرى ، لأنه لايدل على أقل من أن الكاتب ينكر شخصيته ولا يعترف لها بالوجود . وأي إنكار للشخصية أشد من* أن تحس وتشعر ثم تستحي أن تصف احساسك وشعورك كما تجدها ، فتستعير لهذا الوصف أساليب لاتلائمه وضروباً لا تؤديه»[١٩] . والناس هم المخاطبون عند طه حسين ، ولهذا لايجد طه حرجاً من القول : «أما نحن فنريد أن يفهمنا الناس ، كما نريد أن نفهم الناس ، ولهذا نتحدث إلى الناس بلغة الناس ، وإذا تحدثنا إلى الأدباء أمثال الاستاذ تحدثنا إليهم أيضاً بلغة الناس . وليسمح لنا الاستاذ أن نلفته إلى شيء ذي بال ، وهو أن الأدباء الذين «يقدرون أنفسهم» لايكتبون إلا وهم يفكرون في أنهم يظهرون الناس على شيء من أنفسهم . . . نحن أحياء نحب الحياة ولانحب الموت»[٢٠] .

يسأل طه حسين عن اللغة ، لمن هي ؟ ومن واضعها ومن الذي ينتفع بها ويصرفها في أغراضه ؟[٢١] .

اللغة كما يرى صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» ليست من وحي السماء ، وإنما هي ظاهرة من ظواهر الاجتماع الانساني ، لم يضعها فرد بعينه ولا جماعة بعينها ، وإنما اشتركت في وضعها الأمة التي تتكلمها ، دون أن تعلم متى وضعتها ، ودون أن تستطيع أن تعين لكل فرد من أفرادها أو جماعة من جماعاتها حظاً من الفاظها وأساليبها[٢٢] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد من أن نلاحظ في اللغة شيئين مختلفين كلاهما يجعل تجدد اللغة أمراً محتوماً : الأمر الأول : أن لنفسية الأمة وحاجاتها والظروف التي تحيط بها أثراً قوياً في تكوين اللغة ، وإذا أريد للغة أن لا تتطور فيما على حاجات الأمة وظروفها ونفسيتها إلا أن تقف عند حدٍ معين لاتعدوه . الأمر الثاني : أن الأفراد يتكلمون اللغة ويصرفونها في أغراضهم وحاجاتهم ، ومهما كان خضوع الفرد للجماعة فله حظ من الشخصية يمتاز به عن غيره من الناس . ولهذا الحظ من الشخصية الذي يختلف باختلاف حظوظ الناس من الرقي العقلي أثره في اللغة . وإذا أريد للغة أن تجمد على حالها فلا بد من محو شخصية الأفراد كي يستوي الناس جميعاً في الحس والذوق والفهم والشعور . وهذا وذاك غير ميسور . إذاً فلنسلم للغة بحقها في التطور كما نسلم بحق الأفراد والجماعات فيه . وبالتالي لابد من الايمان بتجدد

اللغة .»[٢٣].

لكن طه حسين يلتقط الترابط بين قديم اللغة وجديدها . وما قديم اللغة إلا اشتقاق اللغة وتصريفها وقواعدها النحوية ونظام المجاز وضروب التشبيه . وعلينا أن نحتفظ بقواعد اللغة . أما مسألة تجديد اللغة فتتناول الألفاظ والاساليب والمعاني وفنون القول على اختلافها .»[٢٤]

إن النظر إلى اللغة كظاهرة اجتماعية متجددة ، واعتبار اللغة العربية مندرجة في قوانين تطور اللغة وترابطها بالحياة ـ والحياة تجدد ـ مسألة تضع طه حسين في عداد المفكرين الانسانيين الذين لا يقفون أمام لغاتهم القومية موقفاً متعصباً ، بحيث يرفعون من شأن هذه اللغة ، وتلك ، ويقللون من شأن لغات هذا الشعب أو ذاك . فما يجري مع اللغة العربية هو ذاته ما جرى ويجري على اللغات الأخرى كالفرنسية والانكليزية واليونانية . . إلخ .

فالعربية بهذا المعنى ليست سمة عبقرية للأمة العربية ، ترتفع إلى درجة القداسة ، كما رأى بعض القوميين العرب ، بل لغة قد تتخلف عن الحياة إذا اصرت على قديمها في التعبير ، ولغة تحتاج إلى التجديد في شروط جديدة من تطور البشر وتطور العلوم . والبحث عن لغة تخاطب مع الناس مع الشعب يعني إنزالها من مرتبة لغة جمهور قليل من فقهاء اللغة إلى لغة تواصل وفهم ، بعيدة عن البلاغة التقليدية ، والخطابة الخالية من المضمون والبديع والزخرف ، لأنها إذ تحتفظ بهذه الأساليب فإنها لن تدخل عصر الرواية والمقالة والسياسة والعلم .

ومن الدعوة إلى تجديد اللغة ، إنتقل طه حسين إلى طرح مشكلة تعليم اللغة العربية الذي مازال يعاني حتى الآن من مرض غياب الود بين التلميذ واللغة العربية .

يطرح طه حسين السؤال التالي : ***«لماذا نعلم اللغة العربية في المدارس العامة وفي غيرها من المدارس»***[٢٥]. يبدأ طه حسين الاجابة عن هذا السؤال بالحديث عن اللغة العربية بوصفها اللغة الوطنية ، وهي ـ أي اللغة العربية ـ جزء مقوم من شخصيتنا القومية ، لأنها تنقل تراث آبائنا وتتلقى عنا التراث الذي ستنقله إلى الأجيال المقبلة ، ثم هي أداة للتفاهم وللتعاون .

ثم يعين الجواب أكثر بالقول ***«إننا لانفهم أنفسنا إلا بالتفكير ، والتفكير غير ممكن إلا في صورة الفاظ . فنحن إذن نفكر بهذه اللغة ، ونحن إذن لانغلو إن قلنا إنها ليست أداة للتعامل والتعاون الاجتماعيين فحسب ، وإنما هي أداة للتفكير والحس والشعور بالقياس إلى الأفراد من حيث هم أفراد أيضاً ، . . فنحن لا نتعلم اللغة العربية ولا نعلمها لأنها لغة الدين فحسب ، بل وإنما نتعلمها ونعلمها لأنها أوسع من ذلك وأشمل»***[٢٦] والذين يزعمون أننا نتعلم ونعلم اللغة العربية لأنها لغة الدين إنما يخدعون انفسهم ويخدعون الناس «وليس

ينبغي أن تقوم حياة الأمم على الخداع» . واللغة العربية ليست ملكاً لرجال الدين ـ كما يرى طه حسين ـ يؤمنون وحدهم عليها ويقومون وحدهم دونها ، ولكنها ملك لجميع الذين يتكلمون بها ، ولهم الحق في التصرف بها تصرف المالك متى استوفوا الشروط التي تبيح لهم هذا التصرف ، وعليه فليس تعليم اللغة وقفاً على الأزهر الشريف[٢٧] . وما دامت العربية لغة «الحياة» كلها بالقياس إلى أصحابها لا لغة الدين وحده ، فيجب أن يكون شأنها شأن مرافق الحياة جميعاً ويجب أن ترد الى الدولة والأفراد الحرية التامة في أن يمنحوها من العناية ما يجب أن يمنحوه للمرافق العامة والتي تمس منها حياتنا العقلية بوجه خاص .[٢٨] . وإذا كانت الدولة هي مالكة الحق في تعليم العربية واعداد معلميها فيجب أن تسلك إلى هذا الاعداد السبيل المعقول .

وهنا يتساءل طه حسين ماهي العربية التي نريد أن نعلمها في المدارس العامة والخاصة، والتي نطالب الدولة بأن تتولى بنفسها إعداد المعلمين لها ؟ ويجيب مباشرة: إنها اللغة العربية الفصحى . فالعامية ليست لها من الخصائص والمميزات ما يجعلها خليقة بأن تسمى لغة ، وإنما يراها طه حسين لهجة من اللهجات قد أدركها الفساد في كثير من أوضاعها وأشكالها .[٢٩] .

وبما أن اللغة العربية لايتكلمها الناس في البيوت ولا يتكلمها الناس في الشوارع وفي الأندية والمدارس وفي الأزهر نفسه . فلا بد من اصلاحها ، كي يفهمها الناس ويستسيغونها . واصلاح اللغة شرط أساسي لاصلاح التعليم كله .[٣٠]

إن الحياة قد أكدت دعوة طه حسين إلى تجديد اللغة . وليس في الأمر ما يدهش . فلم تعد فنون اللغة وقفاً على الموعظة والخطبة والمدح والهجاء . بل إن أساليب التعبير قد خضعت لضرورات خلقها التطور الاجتماعي ـ السياسي والطبقي والثقافي .

فالتعليم كف عن أن يكون تعليماً دينياً ، بل تعداه إلى تعليم التاريخ والجغرافيا والفلسفة والفيزياء والنقد الأدبي . وكل هذا فرض لغة تتلاءم مع العلوم الحديثة ، التي أصبحت علوماً عامة يتلقاها التلامذة في مدارسهم ، بلغة تقرب هذه العلوم إلى أذهانهم ، وبمفاهيم جديدة خاصة بكل علم من العلوم، هذا إلى جانب أن اللغة العربية لم تعد وقفاً على جمهور ضيق من العلماء والفقهاء بل غدت لغة الشعب ، يقرأ بها ويكتب بها ويفهم بها .

وقد بدأ تجديد اللغة من الصحافة ـ حيث مادتها الأساسية المقالة السياسية والاجتماعية والأدبية والخبر . وكل هذا يحتاج إلى لغة مبسطة متحررة من الغموض والكلمات الميتة . ويتطلب اسلوباً سهلاً جميلاً متدفقاً متحرراً من قيود السجع والجناس والطباق . وقس على ذلك لغة القصة ، الفن الذي انتشر وينتشر سريعاً ، والذي يحتل الآن المكانة الأبرز من فنون القول، إن لم نقل إنه أصبح أكثر انتشاراً في أوساط القراء من الشعر ـ ديوان العرب .

هذا ناهيك عن تطور وسائل الاتصال الأخرى وأهمها الاذاعة التي عممت هذاهاللغة الجديدة التي تحدث عنها طه حسين .

والحقيقة أن دفاع طه حسين عن لغة جديدة ـ لم يكن أكثر من دفاع عن هذه الحياة الجديدة . وقد كان واضحاً جداً في هذه المسألة . فهمه الأول هو كيف السبيل إلى احداث تطابق بين اللغة والحياة ، بين اللغة والسياسة والبرلمان والصحافة والترجمة من اللغات الأخرى .

إنه دفاع عن لغة العقل ضد لغة النقل ، انتقال من سلطة النص إلى سلطة الحياة ، من لغة السلطان إلى لغة الشعب .

وأعتقد أن طه حسين ما كان يمكن له أن يحظى بهذه الهيبة والأهمية والانتشار، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار ـ لاموضوع الكتابة عن طه حسين ـ وإنما طريقة ايصال أفكاره للناس ، أي لغته الحية السهلة الجميلة . والمدقق في القاموس اللغوي عند طه حسين لايجد غرابة في أي لفظ أو مفهوم ، ولاتعقيد في صياغة الجملة . بحيث يمكن للقارىء ـ الآن ـ أن يفهم طه حسين بسهولة أكثر مما يفهم بعض الكتاب الأحياء .

ومن اللافت للنظر أن طه حسين كان شديد الواقعية في دعوته لتجديد اللغة ، فهو ادرك من جهة أن مهمة كهذه ليست مهمة فرد من الأفراد يجدد اللغة على هواه ، إنما هي مهمة الدولة . لا لأنها تمتلك وسائل الاكراه ، بل لأنها تحتاج إلى خطاب ـ وهي دولة حديثة ـ يدخل كل بيت و يصل إلى كل فرد . ولأنها المتحكمة بوسائل الاتصال ، ونشر التعليم . ومن جهة أخرى ـ فإن اللغة الجديدة هي لغة المجتمع المدني الذي قوامه الحرية واندراج الشعب في الحزب والنقابة والسياسة والثقافة ، الثقافة بوصفها حقاً من حقوق المواطن في الدولة الديمقراطية . كما تبرز واقعية طه حسين أكثر في مسألتين مهمتين : الأولى أن طه حسين لم يدع إلى استخدام اللهجة العامية ، إذ أن تعدد اللهجات لا يتطابق مع لغة العلم والثقافة ، وهي اللغة التي يجب أن تكون واحدة . والعربية الفصحى هي الأقدر على توحيد ثقافة الشعب وطريقة التفكير ـ لأن التفكير لا ينفصل عن اللغة . فهو على الرغم من وقوفه إلى جانب سلامة موسى في مسألة تجديد اللغة ، لكنه وقف موقفاً مناقضاً له عندما غالى سلامة موسى في مسألة تجديد اللغة إلى حد جعلها أقرب إلى اللغة العامية ، كما رفض طه حسين استبدال الأحرف العربية بالأحرف اللاتينية الذي دعا إليه سلامة موسى أيضاً . ذلك أنه انطلق منذ البداية بأن اللغة العربية هي اللغة القومية التي ورثناها عن أجيالنا القديمة وسنورثها إلى الأجيال القادمة . والتجديد لايتم إلا في قلب اللغة القومية لا في استحضار شيء غريب عنها .

أما المسألة الثانية فهي مسألة النحو . صحيح أن طه حسين كتب في «***مستقبل الثقافة***

في مصر» أنه لو عاد الأمر إليه لألغى دروس النحو في المدارس ، لصعوبته ولازورار الطلاب عنه . لكنه أراد من جانب آخر أن يحول قواعد اللغة إلى قواعد طبيعية بحيث يتحدث الناس بلغة صحيحة دون أن يكونوا متخصصين بالنحو ، وهذا لن يتم عن طريق تعليم قواعد النحو بل عن طريق تعليم الكتابة والقراءة ، وبالتالي لابد من اصلاح الكتابة والقراءة ، والاصلاح لايكون إلا إذا كان الغرض من الكتابة الابانة ، و تكون الكتابة تصويراً صادقاً دقيقاً للنطق . وهذا الاصلاح يغني عامة الناس عن تعمق النحو وإضاعة الوقت في دراسته ***«وما حاجة العامة إلى النحو إذا ضمنت الاصابة ، وعصموا من الخطأ حين يقرأون ويكتبون . وهذا النحو من الاصلاح إذا تم ـ ولابد من أن يتم ـ حال بيننا وبين الالتجاء إلى ما التجأ إليه الترك ، وما يدعو إليه كثير من الناس من الغاء الصعوبة إلغاء ، والاعراض عن كتابتنا العربية إلى الكتابة اللاتينية»***[٣١] .

ومن اللافت للنظر فيما يتعلق بعلاقة النحو باللغة واستخدامها الصحيح كتابة وقراءة ونطقاً ، أن كثيراً من الأمم لايُلحن أفرادها باللغة وهم على جهل بقواعدها . فاللغة الروسية مثلاً هي من اللغات إلغنية بمفرداتها . ونحوها من الصعوبة بمكان ، هذا إلى جانب أن عدم مراعاة قواعد النحو يوقع القارىء والكاتب و المتكلم بأخطاء قد تغير من معنى الجملة تغيراً كبيراً ، ولكن من النادر أن تجد روسياً لا يجيد استخدام لغته القومية في حياته اليومية والعادية ، ولو سألنا أحد المواطنين غير المتخصصين باللغة ، لماذا تكون الجملة على النحو الذي نطق بها ، لأجابك : لاأعرف ، وأردف : هكذا في اللغة الروسية .

والملاحظ الآن ، أن لغة جديدة تتكون بين أبناء العربية وتراجعاً ملحوظاً للهجة العامية التي دللت على افلاسها ، ذلك أن العربية وهي لغة الدولة والاعلام والصحيفة والكتاب والابداع ، وازدياد عدد المتعلمين وزوال عزلة القرية والتواصل القائم بين البلدان العربية ، كل ذلك جعل الفصحى لغة التفاهم الثقافي الواحدة . غير أنه لابد من زمن طويل قبل أن تتحول الفصحى إلى لغة محكية ، أي لغة الشارع والتعامل اليومي .

ب ـ التاريخ والعقلانية .

قلنا ونحن بصدد المنهج عند طه حسين ـ إن التاريخ عنده سيرورة قانونية ، وعلاقات سببية تفضي إلى نوع من الحتمية المطلقة . انه تاريخ يتطور . لكن التاريخ عند طه حسين هو تاريخ الصراع ، الصراع بين القديم والجديد . القديم بكل أشكاله والجديد بمختلف مظاهره . وإذا ما دفعنا منطق طه حسين إلى حده الأقصى ، لوجدنا أن الصراع هو بين البشر ، إذ ينقسمون إلى فريقين ، أحدهما يسحب التاريخ إلى الوراء ، أو يوقف التاريخ

عند لحظة ما والآخر يدفع التاريخ إلى الأمام ، وذلك في شروط لم يعد الماضي فيها قادراً على الاستجابة لمطالب الحياة الجديدة . فنحصل هنا على ثنائيات متضادة ، لاتحلها إلا ضرورة ، يجسدها البشر ، الدولة القديمة الاستبدادية ، والدولة الديمقراطية ، الدين والعلم ، اللغة الميتة واللغة الحية ، أشكال الابداع القديمة وأنماط الابداع الجديدة ، التقوقع والانفتاح ، الجيل القديم والجيل الجديد ، منهج السلف ومنهج العقل ، الجامع والجامعة . . الخ .

بكلمة واحدة ، الصراع صراع ثقافتين قديمة وجديدة . وإذا كانت الثقافة القديمة هي ثقافة السلف المتحصن بانجازات عفا عليها الزمن فإن الثقافة الجديدة هي الثقافة الكونية التي أعلنت انتصار العقل .

مرة أخرى نحن أمام حل الإشكال بين الشرق وأوروبا . وهو إشكال طرح منذ القرن التاسع عشر ، ومازال مطروحاً بحدة حتى أيامنا هذه ، فالطهطاوي حاول جاهداً أن يخلص الابريز في تلخيص باريز ، وليست باريز عصر الطهطاوي إلا نموذج التقدم ، فبذل جهداً كبيراً ليلبس الحكمة الاوروبية في التقدم حلة شرقية اسلامية ، كما بذل الاصلاح الديني - الأفغاني وعبده وآخرون - جهداً ليس قليلاً لاشتقاق علم اوروبا وديمقراطيتها من الاسلام المصلّح . وأعلن العلمانيون - شميل وفرح أنطون - ضرورة السير على طريق أوروبا دون لبس .

وانتصبت أوروبا - أمام طه حسين كنموذج للتقدم الانساني الذي هو تقدم لاسبيل إلى الإفلات منه . لكن مؤلف « مستقبل الثقافة في مصر » وحده الذي حاول أن يؤسس على المستوى النظري وحدة بين الشرق والغرب . ليدفع في النهاية مفهوم التقدم ، بوصفه مفهوماً انسانياً ليس خاصاً بالغرب وحده . ينطلق طه حسين من مفهوم العقل . العقل كعنصر وحدة بين البشر أو إن شئت القول : بين حضارة البحر المتوسط وحضارة أوروبا . فكونية العقل . وهي فكرة أوروبية حديثة - العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس - تلغي التمايز دون أن تلغي الفروق في التقدم . ولكنها تبقي على إمكانية التساوي في التقدم طالما أن العقل واحد .

والعقل عند طه حسين - في تعينه - ليس الا الثقافة ذاتها . العقل هو العلم والديمقراطية ونمط الحياة واسلوب الحياة والآداب والفنون وطرق التفكير . . إلخ . إذن العقل ليس منفصلاً عن التاريخ لأن الثقافة والتاريخ مفهومان مترابطان لدى طه حسين .

منطلق كهذا سمح لطه حسين أن يدحض المركزية الاوروبية كاتجاه استعماري يقيم الفروق بين البشر على أساس نمطين من العقلية ، أو نمطين من التفكير ، يبرر لصاحب منطق العقل - وهو الاوروبي الذي يحاكم ويحلل ويركب ويتجه إلى الطبيعة - أن يحتفظ

بالتقدم لنفسه وحده ويلغي إمكانية الآخر الفاقد لمنطق العقل في الوصول إلى درجة تقدمه ، ليس هذا فحسب ، بل ويبرر سيادة اوروبا على الشعوب اللاعقلية .

يرفض طه حسين قسمة كهذه ـ ترى أن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ـ ولا تنطبق كما يرى على العلاقة بين الشرق والغرب .[٣٢] .

وهذا الرفض دفع طه حسين للعودة إلى التاريخ كي يدلل على التماس المباشر والتحاك الكبير بين أبناء الثقافة الواحدة وخاصة بين مصر والشرق المتوسطي واليونان .

فالثقافة اليونانية مدينة جداً للثقافة الشرقية ، وما عقلانية اليونان إلا وجهاً من عقلانية المصري وعقلانية شعوب الشرق المتقدمة آنذاك . كتب طه حسين يقول : «***فمن الحق أن نعترف بأن مصر لم تنفرد بالتأثير في حياة اليونان ولا في تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليوناني ، انما شاركتها في ذلك أمم شرقية أخرى كان لها موفور من الحضارة والرقي ، وهي هذه الأمم التي كانت تعمر هذا الشرق القريب***»[٣٣] .

وهذا يعني أن طه حسين يرفض ضمناً منطق بعض المؤرخين الاوروبيين الذين ينظرون إلى حضارة اليونان بوصفها معجزة العقل الاوروبي الذي قسم الناس إلى شطرين أحدهما استمرار لهذه المعجزة ـ معجزة العقل ـ والثاني استمرار للروح المتعلقة بالسماء . اليونان وحضارتها ثمرة من ثمرات التطور الحاصل في الثقافة المتوسطية ، وكلاهما يشكلان أسرة واحدة يكون العقل المصري أحد أفرادها ، إنها المنطقة التي أبدعت الحضارة الانسانية . إن مصر وهي تؤثر في اليونان تخضع هي الأخرى لتأثير اليونان ، فكل عقل يشارك العقل الآخر في خصاله كلها ليشكلا في النهاية عقلاً واحداً .[٣٤] .

وإذا كان الاسلام قد انتشر بين شعوب الشرق ، فإنه لايمكن اعتباره عنصر تمايز بين الشرق والغرب . ذلك أن المسيحية والاسلام دينان ينطويان على خصائص واحدة ، دينان لم يستطيعا أن يغيرا من عقل العرب والغرب . فكما لم يستطع الاسلام أن يغير عقل الشعوب المتوسطية، كذلك المسيحية لم تستطع أن تغير العقل الاوروبي .[٣٥]

لكن واقعة أن الغرب متقدم على الشرق واقعة لم يستطع طه حسين أن ينكرها ، هنا لاينظر صاحب « ***الأيام*** » ـ إلى هذا الفرق في درجة التقدم ، من حيث هو فرق يقوم بين بنيتين للعقل تميز كل طرف ، بل فرق يعود إلى جملة من الشروط التاريخية . كتب طه حسين يقول : « ***وليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي ، أو ثقافي ما ، وإنما هي ظروف السياسة والاقتصاد ، فكل شيء يدل على أنه ليس هنا عقل أوروبي يمتاز عن هذا العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وما جاورها من بلاد الشرق القريب . وإنما هناك عقل واحد تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه آثاراً متضادة لكن جوهره واحد ، ليس فيه تفاوت ولا اختلاف***»[٣٦] .

وإذا كان العقل عامل وحدة ، فالتاريخ هو مجال الاختلاف ، لكن العقل هو ذاته ـ الذي يعود ليوحد التاريخ مرة أخرى ، طالما التاريخ عنده يسير نحو المعقولية ، أو أنه يحقق مطلب العقـل ذاته . وهذا وحده يفسر لنا عملية التأثير المتبادل بين الثقافات . «*فحياتنا المـاديـة ـ كما يرى طه حسين ـ اوروبية خالصة في الطبقات الراقية ، وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً أو بعداً عن الحياة الاوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات . . ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية هو المثل الأعلى الأوروبي في حياته المادية . . مدت أوروبا الطرق الحديدية واسلاك التلغراف والتلفون فمددناها . وجلست أوروبا إلى الموائد فصنعنا صنيعها ، ثم تجاوزنا ذلك إلى ما اصطنع الأوروبيون لأنفسهم من لبـاس . . . وحيـاتنا المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة . نظام الحكم عندنا أوروبي خالص نقلناه عن الأوروبيين نقلًا في غير تحرج ولا تردد . . . كل هذا يدل أننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً ، وعلى أننا لانجد في ذلك من المشقة والجهد ما كنا نجده لو أن العقل المصري مخالف في جوهره وطبيعته للعقل الأوروبي*»[٣٧] .

نحن هنا أمام محاولة لتفسير التحاك الذي قام بيننا وبين أوروبا ، أداة التفسير هي وحدة العقل ، وبالتالي فإن منطق العقل وحده هو الذي يفسر ، بل ويبرر أثر أوروبا في المشرق . الأثر الذي ينسحب على حياتنا المادية والمعنوية . إذ ذاك يغدو التأخر خرقاً مخالفاً لماهو طبيعي . لكنه يظل تأخراً عن أوروبا . وأوروبا بو صفها أنموذجاً للتقدم في نهاية المطاف تفرض بالضرورة على المتأخر أن يحذو حذوها وهو يحذو حذوها . لاشيء إلا لأن أوروبا تحقق مطلب العقل .

ولكن السؤال الذي لم يجب عليه طه حسين هو: اذا كنا ـ نحن الشرقيين أو العرب ـ مشـتركـين مع الاوروبـين بوحدة العقل وإذا كنا كما يرى صاحب «*المعذبون في الأرض*» مدفوعين « *إلى الحياة الحديثة دفعاً عنيفاً ، تدفعنا اليها عقولنا وطبائعنا وأمزجتنا التي لا تختلف في جوهـرهـا قليـلاً ولا كثيراً منذ العهود القديمة جداً عن عقول الاوروبيين وطبائعهم وأمزجتهم*»[٣٨] ، فلماذا تقدموا هم وتأخر العرب؟ فهو على الرغم من أنه يؤكد أن هناك شروطاً تاريخية ، تفسر لنـا هذا الفـرق في درجة التقدم ، لكنه لايجهد كثيراً لفض هذه الشروط . وبالتالي لانجد تفسيراً لا للتقدم ولا للتأخر في حقيقة الأمر . اللهم . . . سوى ـ تأكيد واقعة الاختلاف بوصفها شرخاً في منطق التقدم ذاته ، الذي هو منطق العقل . والعقل واحد .

ويبدو أن طه حسين المدفوع بحماس شديد إلى إعادة انتاج أوروبا في مصر والمشرق ـ على غرار الكثيرين ممن سبقوه ـ قد أغفل واقعه مهمة ، ألا وهي مشكلة التقدم في شروط السيادة المطلقة للرأسمالية الاوروبية التي وظفت كل قوتها الهمجية في استغلال الشعوب التي

تخلفت عن التقدم الرأسمالي وفرضت عليها التبعية المطلقة. وبالتالي لم يستطع في حينه أن يحل الاشكال الكبير: كيف السبيل الى التقدم الرأسمالي، ومواجهة الرأسمالية الاوروبية كعدو طبقي ـ قومي في آن معاً. وتبقى وحدة العقل ـ على أهميتها ـ عاجزة اطلاقاً عن تفسير التخلف وتفسير انتشار بعض مظاهر انجازات أوروبا الثقافية والسياسية والاخلاقية في البلدان المستعمرة. اذ ذاك مامعنى الاحتلال الانكليزي لمصر وغيرها من البلدان العربية ومامعنى الاستعمار وهو الذي عاصره وشاهد بأم عينه أساليبه القمعية؟. أم أن المشكلة في عودة العقل الضال إلى رشده؟.

ويبدو أن التاريخ ـ الذي كان طه حسين مفعماً به ـ قد دلل على شيء مهم آلا وهو انه على الرغم من أننا مددنا اسلاك الهاتف والسكك الحديدية ولبسنا اللباس الاوروبي وجلسنا الى الموائد. واستعرنا من أوروبا ملاهيها ومبانيها. واعلنا الدساتير وانشأنا «مجالس الامة» فمازالت الهوة تتسع بين العرب والغرب الى حد يحتاج المرء الى مخيلة عبقرية لمعرفة السبيل الى اللحاق بها إذا كنا مازلنا نفكر في ذلك.

مع ذلك يجب أن نفسر نحن ـ الآن ـ لماذا وقف طه حسين هذا الموقف من أوروبا ومن العلاقة بيننا وبينها؟.

المسألة ليست ـ كما نعتقد ـ في نزعة التغرب أو التأورب التي لاتفسر شيئاً. ولا يبدو لنا أمراً مهماً اطلاقاً أن نحشر هذا المفكر أو ذاك في خانة نطلق عليها اتجاهاً أو مذهباً.

إن طه حسين يفكر، قبل كل شيء، بواقع مصر والعرب وبمستقبلهم انه واقع مرفوض قبل كل شيء. لكن طه حسين عاش في واقع لايمكن أن يرفض الا بالقياس الى عالم آخر يتسارع تقدمه بشكل يدعو إلى الدهشة.

إن انشطار العالم الى متخلف ومتقدم واقعة مازالت ترين فوق كل من يخف لمواجهة عالمه المتخلف. لم تعش أوروبا الغربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر واقعة كهذه. كان الصراع يدور بين برجوازية صاعدة تطرح مشروعاً يجرف عن التاريخ كل نفايات الماضي دون وجل أو خجل، وبين اقطاع منهار، فتنتصر البرجوازية لتغدو أول طبقة عالمية في التاريخ. وتقدم نموذجاً، تشعر أكثر الشعوب بضرورة الحذو حذوها.

وفي كل محاولة لرفض واقع التخلف تتجه الأنظار صوب أوروبا فتقدم أجوبة متعددة، أجوبة في الأدب واللغة والفلسفة والسياسة والوحدة القومية والاقتصاد. إن أحداً لايستطيع تصور دخول التاريخ إلا عبر بواباتها المتعددة. وعلى هذا الأساس نشأ المثقف الليبرالي في عصر النهضة ومابين الحربين بل والمثقف المعاصر على اختلاف نظراته.

وهكذا كان الدفاع عن المواطن والامة والديمقراطية وعن المجتمع المدني بعامة يتم بأدوات معرفية أوروبية تفرزها تجربة أوروبا الواقعية.

أجل لم ينج أحد من سحر أوروبا، حتى المدافع عن المجتمع التقليدي لم يستطع تجاهل تقدم أوروبا المادي ، فدعا اليه محتفظاً بنفس الوقت بالدفاع عن تراثه القديم.

اذن أساس الاعجاب بأوروبا ليس أوروبا ، بدليل أن مامن مثقف في عصر النهضة أو في فترة مابين الحربين - طه حسين وغيره - دافع عن أوروبا في القرون الوسطى. أساس الدعوة الى مجتمع يدخل عصر التاريخ الاوروبي هو رفض المجتمع «التقليدي» العربي الذي لم يعد قادراً على تلبية حاجات الانسان الذي وحدت عالمه الرأسمالية.

والمجتمع التقليدي عند طه حسين هو المجتمع الذي يتحكم به الأزهر ويرفض فيه العلم، ويخلو من المدرسة المدنية، والتاريخ فيه مقدس. واللغة ميتة ، والدولة لا حول لها ولا قوة. يهاجم هذا المجتمع - بكل مظاهره - بينما يتحول المدافعون عنه إلى انصار القديم.

ولكن لماذا يصر أنصار القديم على قديمهم؟. إن هذا السؤال يشير إلى هشاشة مفهومي القديم والجديد ، لأنه لايقدم للصراع أي تعين اجتماعي - طبقي أو سياسي. ويبقي المسألة في إطار صراع أجيال ، أو يحولها في أحسن الأحوال إلى صراع بين الهوية القومية أو الدينية وأنصارها من جهة ، والتأورب والنزعة العدمية اتجاه الخاص القومي من جهة ثانية.

والثابت أن هشاشة الواقع هي التي تقف وراء هشاشة هذه المفاهيم ، وهي التي تركت المثقف البرجوازي - الليبرالي وحده يصارع طواحين الهواء.

وكوميديا التقدم العربي منذ عصر النهضة حتى كتابة « مستقبل الثقافة في مصر »، هي ذاتها كوميديا القوى المتصارعة التي لايستطيع أي منها أن يحسم قضية التقدم.

فالاقطاعية المصرية ، بكل ماتحمله هذه الكلمة من قوى اجتماعية وأشكال وعي، لم تكن متطابقة اطلاقاً مع حاجات التقدم المصري الذي لاينفصل عن دخوله حلبة العلاقات الرأسمالية العالمية، إنها وهي المهزومة تاريخياً ، تعيش فاعلة في شرط عجز العلاقات الرأسمالية عن الانتصار الكامل. والبرجوازية رافعة لواء التقدم نظرياً - وهي تسعى الى تحديث المجتمع المصري - عاجزة عن الاستقلال. فتجد نفسها مجبرة على اتخاذ مواقف تلائم عجزها.

وفئات المثقفين المنحدرة من اعيان مصر - الطبقة الوسطى - يخوضون الصراع فيما بينهم معبرين عن مأزق التقدم، أو متجاوزين شروطه المعقدة.

ولأن الأرض لم تهزم الرافعي ولم تهزم طه حسين ، إلا أن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتهزم الجانبين.

صحيح ان طه حسين قد شاهد بأم عينه الزامية التعليم وانتشاره وزوال سلطة الازهر. لكن صورة الدولة التى رسمها طه حسين لم تتحقق. واستبدلت القداسة للحاكم بالسخرية التي كان يدعو اليها، وعاد الى التاريخ العربي المجد المبين الذي لايأتيه الباطل من

خلفه ولا من بين يديه ، بعد أن انزله طه حسين إلى تاريخ البشر الذين يخطؤون ويصيبون وأعدم تلامذة حسن البنا مع احتفاظ المنفذ بالاسلام دين دولة ومصدر الاشتراكية العربية الرئيس.

اذاً، أوروبا في وعي طه حسين سبيل تقدم مصر والعرب. لكن مصر والعرب تنطوي على تاريخ عنيد وتجاوزه ليس سهلاً. كان على طه حسين أن يضعه في ساحة النقد بوصفه تاريخ بشر. وأن ينفي عنه صفة الجلال والتقديس الديني، أو الذي يشبه الديني[٣٩]. وهو اذ يجعل التاريخ محل نظر العقل والبحث العلمي الصحيح، فإنما أراد أن يجرد السلفيين من سلاح لا أمضى ولا أشد ـ ألا وهو التراث، المتمكن من البنية النفسية للناس من حيث هو ازدهار مطلق.

وطه حسين يرى في تقديس السلف وتنزيهه عن الصغائر، مذهب اسباغ الدين على التاريخ، طوراً من أطوار التاريخ لابد من أن يمر به، وقد خضعت لهذا الطور أمم أخرى غير العرب[٤٠] والسبب الذي يقف وراء ذلك ـ كما يرى صاحب «الأيام» ـ «أن... الامم اذا اضطرتها صروف الحياة الى أن تنزل عن مجدها، وتنحط عن مكانتها العالية فتخضع لخطوب الدهر حيناً. وتنام عن العزة والسلطان. ثم استفاقت من هذا النوم، وتنبهت بعد الغفلة، وطمحت الى أن تسترد المجد القديم.. فأول شعور تجده في نفسها انما هو الشعور بهذا المجد القديم، والحاجة الى اجلال أصحابه واكبارهم واتخاذهم مثلاً علياً»[٤١].

عندها لا ينظر الى هذا التاريخ الماضي نظرة علمية مجردة، بل نظرة فيها الهوى و الميول والعواطف.

طه حسين يريد أن يحررنا من سطوة التاريخ. فيذهب الى تحرير التاريخ ذاته من أثواب ألبسناه إياها زاهية دائماً. فيعود الى التاريخ الواقعي لا الى التاريخ المتخيل، فيجده كما هو، تاريخاً ينطوي على التناقض والصراع والمفارقات والقوة والضعف. لم يعد الحديث ينصب على مجد بني أمية المطلق، انما يتناول أيضاً عصر الامويين ـ عصر «ضعف فيه سلطان الدين وانصرف الخلفاء وولاتهم على الحدود والشرائع الى الخصومة السياسية والجهاد بين الاحزاب والعصبيات، وكثرت الغنائم، وعظمت الثروة... الخ»[٤٢].

والقرن الثاني للهجرة، عصر الفلسفة أو العقل وعصر الحضارة وماينتج عنها من خطر على القديم. ويكتب طه حسين قائلاً: «نحن اذاً مضطرون الى أن نأخذ هذا العصر كما هو، والى أن نصنع من الشجاعة مايمكننا من أن ننظر إليه في جملته وتفصيله، لا مشفقين ولا مترددين، ولا كالنعامة يأتيها الخطر فتخفي رأسها كي لا تراه، ويخيل اليها أن ذلك يؤمنها من هذا الخطر.. فمهما تنكر ظهور الشك والمجون وأصحابها في هذا العصر، وتغلب هذا الشك والمجون على نفوس المستنيرين من أهله، فلن يمنع ذلك أن يكون هذا العصر، كما

قلت ، عصراً ظهـر فيه الشك والمجون. واستأثرا بعقول الكثرة المستنيرة من أهله، حتى بعض الفقهاء وأصحاب الكلام»[٤٣].

باستطاعتنا أن نمضي في ضرب الأمثلة على شجاعة طه حسين في تعامله مع التاريخ العربي ـ الاسلامي ، هذه الشجاعة التي نظر إليها كضرورة لتحقيق مطلب العلم، العلم وسيلة الوصول إلى الحقيقة حتى لو أغضبت المتعصبين.

ولكن مايهمنا هو تأكيد فكرة أساسية طالما يجري الصراع حولها الآن كما جرى منذ مائة عام، ألا وهي الموقف من الماضي أو التاريخ أو مايسميه البعض التراث.

كان طه حسين على وعي كامل بأن سوء الحال مقدمة الى نكوص الى الماضي. والناس تستهويهم الأمجاد الغابرة، وتؤثر فيهم دغدغة عواطفهم التي ادمنت شرب ماء الماضي بوصفه نقياً من كل شائبة. يتحرك هذا الماء بعصا المؤرخ العارف فيظهر العكر وترتفع الشوائب الى السطح كي يراها الجميع. ولكنه لا يتعسف ولا يشط. همه من كل هذا أن يحدث فلولاً بالسيف المسلط على الرقاب.

يعجب الرجل بابن خلدون، لكنه يطلب منا أن نتجاوزه الى ماهو أرقى وأن نفهم قوانينه أحسن مما فهمها. فلا يحمله مالا يحتمل. ويتحدث عن الزندقة فيردها الى أسبابها السياسية والاجتماعية والثقافية ولا يرى فيها فكراً مادياً مدافعاً عن الفقراء[٤٤]. وهو في كل ذلك غير متعصب، فالعلم عند طه حسين لايعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله[٤٥].

طه حسـين إذاً يريد أن يحرر التـاريخ من الايديولـوجيا، ووسيلتـه إلى ذلك النقد التاريخي، وبذل مايستطاع للتحرر من أحكام القيم كالمدح والذم.
ومافعله طه حسين مع التاريخ يفعله مع الدين. وهو موضوع كنا نرغب في معالجته في هذه الدراسة ، لولا أن زملاء آخرين سيقومون بهذه المهمة.

وبعد نسأل، ماذا تبقى لنا من طه حسين؟.
اعتقد أن حلم طه حسين في دولة علمانية ديمقراطية تحقق المساواة بين البشر ، أو تطمـح لتحقيق هذه المسـاواة، وتحـويل الفـرد إلى مواطن في مجتمـع مدني يشعـر بقيمته وبحـريتـه ، مازال حلماً. لا بفعل وراثتنا لهذا الحلم، بل بفعل الواقع الذي يبقيه هدفاً مأمـولاً. فكم هو شديد الآن الشعـور بالاضـطهاد الذي تولده الدولة القمعية السائدة، والشعور بالمهانة وفقدان الكرامة الوطنية الذي تخلقه شروط التبعية للامبريالية الذي ادمنته السلطات السـائـدة. وكم هو عميق الجرح الذي يولده الاحتلال الصهيوني ـ العنصري

اليهودي، في ظل العجز الرسمي عن مواجهته. وكم هي محزنة الحالة التي خلقتها البرجوازية النفطية التابعة من تخريب للثقافة والاخلاق. كم هو مأساوي انهزام الجانب الراديكالي من البرجوازية الصغيرة التي اعادت انتاج العلاقات التابعة.

وإذا ما أردنا أن نفلت من صياغة أوتوبيا للتقدم، فما علينا إلا أن نفكر قبل كل شيء بالواقع الممكن تحقيقه. وكل أهداف تطرح الآن دون البحث عن أولئك البشر الواقعيين الذين من شأنهم أن يحققوها، يحولها إلى ماهو ـ مستحيل التحقق.

فالعقلانية والديمقراطية والوحدة القومية والتحرر والتحرير ليست بحد ذاتها أهداف طوباوية. لكنها تكون كذلك خارج الممارسة، والممارسة لاتعني إلا تحول البشر إلى عنصر فاعل في التاريخ. ولا نقصد بالبشر إلا أولئك الذين يضطهدون حتى العظم في غياب العقلانية والديمقراطية والوحدة القومية والتحرر. وعندها يتحدد النقيض، وهم المستفيدون من اللاعقلانية والاستبداد والاستعباد والتبعية ويؤكدونها.

إذاً تبقى المشكلة الأساسية هي الدولة وما تحمله من مضمون اجتماعي ـ طبقي وماتمارسه من نظام سياسي، وما تتخذه من أشكال.

وإذاً كان طه حسين قد وجد في الدولة البرجوازية الليبرالية العلمانية سبيلاً لتحقيق مشروعه، أو ان شئت القول لم يكن مشروعه الا مشروع البرجوازية التي اعتقد أنها صاعدة وقادرة على تجسيد أهدافه، فهذا لانه عاش في مرحلة تسمح له بمثل هذه الثقة بالبرجوازية. ولكن الراهن العربي الذي هزم برجوازية طه حسين ـ مع الأسف ـ لايسمح لنا أن نرتهن لقدرة البرجوازية العربية السائدة والمنحطة. هذا اذا ماأطلقنا على الفئات التي هزمت المشروع القومي ـ العربي، برجوازية.

عاملان داخليان من شأنهما أن يطورا نظرتنا الى مسألة التقدم التاريخي الذي أساسه الحرية: الانتفاضة المجيدة، وما ولدته من أهمية، لتحول الشعب إلى كتلة تاريخية فاعلة. وثورات الخبز العلنية والخفية التي تطرح مشكلة اعادة صياغة وعي الناس وتنظيمهم. هذا إلى جانب مايجري في العالم الاشتراكي من ثورة ديمقراطية، وما ولدته من مناخ عالمي لاأحد يستطيع تجاهله.

فهل نفلت من موجة الديمقراطية هذه. والفرص غالباً مالا تستعاد. ان الوفاء لطه حسين يكمن قبل كل شيء في ادراج مشروعه الثقافي ـ السياسي كجزء من مشروع حركة تحرر عربية تقيم قطيعة مع ماضيها القريب؟.

ولكن كيف السبيل الى ذلك. هذا مايحتاج الى جهد كبير لا أحد باستطاعته الآن أن يقدم اجابة سريعة عليه.

المصادر

(١) نشر كتاب الطهطاوي «تخليص الابريز في تلخيص باريز» عام ١٨٣٤. وأصدر طه حسين كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» عام ١٩٣٧.

(٢) انظر: أحمد برقاوي. «محاولة في قراءة عصر النهضة». بيروت، ١٩٨٨.

(٣) انظر: صلاح عيسى «البرجوازية المصرية ولعبة الطرد خارج اللعبة». بيروت، ١٩٨٢ ص١٧.

(٤) انظر: دكتور حسين مؤنس «دراسات في ثورة ١٩١٩» القاهرة، ١٩٧٦. ص. ٤٤.

(٥) نقلاً عن كتاب الدكتور عبد العزيز شرف «طه حسين وزوال المجتمع التقليدي» القاهرة، ١٩٧٧، ص٢٣ - ٢٤.

(٦) طه حسين، «في الادب الجاهلي» القاهرة ١٩٦١، ص٦٧.

(٧) طه حسين، «في الأدب الجاهلي» ص٦٩ - ٧٠.

(٨) طه حسين، «تجديد ذكرى أبي العلاء» القاهرة ١٩٦٨، ص١٥

(٩) طه حسين، «تجديد ذكرى أبي العلاء» ص١٥.

(١٠) طه حسين، «تجديد ذكرى أبي العلاء» ص١٧.

(١١) طه حسين، «كتب ومؤلفات» بيروت، ١٩٨٠، ص٢٣٩.

(١٢) قارن بين مقدمة طه حسين لكتاب النثر في كتاب طه حسين، «كتب ومؤلفات» السابق الذكر وعدد صفحاتها «٢٧» سبعة وعشرون صفحة، وبين فصل ماالبيان في كتاب الدكتور محمد عابد الجابري «بنية العقل العربي» بيروت ١٩٨٦، وعدد صفحاته (٢٣٥) مائتان وخمس وثلاثون صفحة.

(١٣) مقدمة طه حسين في ترجمته كتاب غوستاف لوبون «روح التربية» سنة ١٩٤٣، انظر: طه حسين، «كتب ومؤلفات»، ص٢٢٧.

(١٤) طه حسين، «من لغو الصيف الى جد الشتاء» بيروت، ١٩٧٩، ط ٦. ص١٠١ - ١٠٣.

(١٥) طه حسين، «من بعيد» بيروت ١٩٨٥، ط١٠. ص٢٦٦.

(١٦) طه حسين، «من بعيد» ص٢٦٦.

(١٧) طه حسين، «حديث الأربعاء» ج٣. القاهرة. ١٩٧٦. ص٥.

(١٨) طه حسين، «حديث الاربعاء» ج٣. ص٧.

(١٩) طه حسين، «حديث الاربعاء» ص١١.

(٢٠) طه حسين، «حديث الاربعاء» ج٣. ص١٥ - ١٦.

(٢١) طه حسين، «حديث الأربعاء» ج٣. ص٣٣.

(٢٢) طه حسين، «حديث الاربعاء» ج٣. ص٣٣ - ٣٤.

(٢٣) طه حسين، «حديث الاربعاء» ص٣٣ - ٣٤.

(٢٤) طه حسين، «حديث الاربعاء» ج٣. ص٣٥ - ٣٦.

(٢٥) طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» القاهرة ١٩٣٧. ص٣٠٤.

(٢٦) طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص٣٠٤ - ٣٠٥.

(٢٧) طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢٨) طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر» ص٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢٩) «مستقبل الثقافة في مصر» ص٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥.
(٣٠) «مستقبل الثقافة في مصر» ص٣٢٢.
(٣١) «مستقبل الثقافة في مصر» ص٣٢٧ - ٣٢٨.
(٣٢) «مستقبل الثقافة في مصر» ص٤٠.
(٣٣) «مستقبل الثقافة في مصر» ص١٣.
(٣٤) انظر: «مستقبل الثقافة في مصر»، ص١٩.
(٣٥) انظر: «مستقبل الثقافة في مصر» ص٢٢.
(٣٦) «مستقبل الثقافة في مصر» ص٢٨.
(٣٧) «مستقبل الثقافة في مصر» ٣٢ - ٣٥.
(٣٨) «مستقبل الثقافة في مصر» ص٣٧.
(٣٩) انظر: «حديث الاربعاء» ج٢، ص٦٣.
(٤٠) انظر: «حديث الاربعاء» ج٢. ص٦٤.
(٤١) «حديث الاربعاء» ج٢. ص٦٤.
(٤٢) «حديث الأربعاء» ج٢. ص٧٧.
(٤٣) «حديث الاربعاء» ج٢. ص١٥١.
(٤٤) راجع: «حديث الاربعاء» ج٢. الحسين بن ضحاك.
(٤٥) انظر: «طه حسين، كتب ومؤلفات» ص٦٦.

القسم الثاني:

طه حسين والحداثة

نريد أن تنشيء الذوق الفني المصفى في نفوس الشباب المصريين ليحبوا الجمال ويذوقوه، ثم ليتشئوا الجمال ويبتكروه ثم ليضيفوا الى فنهم القديم فناً حديثاً، ثم ليشاركوا في تنمية هذا الترف الفني العالي الذي يجعل الانسان انساناً، ويحببوا الحياة الى النفوس، ويجعلوا الدنيا شيئاً ذا خطر على رغم مايحيط بها من هذه الظروف البشعة، التي تجعلها أهون على الرجل الكريم من جناح بعوضة، لولا أن فيها أشياء تتصل بالذوق فتجعل لها قيمة وشأناً.

نريد أن تنشيء الذوق الفني في نفوس الشباب ليستقبلوا الحياة راغبين فيها، محبين لها، مؤمنين بها، لا ليقنعوا بما تتيح لهم من ارضاء الغرائز، وقضاء المآرب القريبة، وتحقيق الآمال الوضيعة، بل ليتجاوزوا الحياة إلى ماهو أرفع منها شأناً، وأجل منها خطراً، وأسمى منها منزلاً، وهو الاستمتاع، والامتاع بهذه الثمرات الحلوة التي تجد فيها القلوب راحة وتجد إليها النفوس روحاً.

(...) نريد أن تنشيء الذوق الفني في نفوس الشباب لتبلغ بهم هذه المنازل كلها، ولتشعرهم بأن من حقهم أن يعتدوا بأنفسهم ويعتزوا بقديمهم وحديثهم، ويطمحوا إلى مايطمح إليه أترابهم من الشباب في الأمم الراقية الأخرى، وهو أن يتلقوا عن آبائهم تراثاً كريماً وأن ينموه ويزيدوا فيه ويدفعوه إلى ابنائهم تراثاً كريماً لينموه ويزيدوا فيه، وأن يحققوا بذلك لوطنهم ماينبغي أن يتحقق للوطن الكريم من هذه الحياة التي تنمو على مر الزمن، وتربو على تعاقب الأيام، وأن يحققوا للإنسانية ماينبغي أن يتحقق من هذا الرقي المتصل والسمو الممتاز.

نريد أن تنشيء الذوق الفني في نفوس الشباب، وأنا أيضاً أريد أن أنشيء الذوق الفني في نفوس الشباب، لأني أعلم كما تعلم، أن مهمتنا في الحياة انما هي تنشيء الذوق الفني في نفوس الشباب.. على هذه المهمة وقفنا جهودنا وفي هذه المهمة أنفقنا حياتنا، ولهذه المهمة خصصنا مابقي لنا من حياة.

وتنشيء الذوق الفني في نفوس الشباب يسير كل اليسر، ولكنه على ذلك عسير كل العسر. وأي شيء أيسر من أن تمنح الشباب، ماينبغي لهم من الحرية التي تتيح لهم أن يقبلوا، وأن يرفضوا، وأن يفعلوا وأن يتركوا، حين يريدون هم، لا حين يريد غيرهم، وغيرهم هذا كثير لايكاد يحصى، منه التقليد الموروث الذي يفرض على الشباب أن يفكر ويعبر ويعمل ويشعر، كما تلقى ذلك عن أسرته وعن بيئته لا كما تريد نفسه، ولا كما يريد طبعه أن يفكر ويعبر ويشعر ويسير، ومنه التقليد الاجتماعي المكتسب الذي يفرض عليه أن يحيا كما يحيا الناس، ويحظر عليه أن ينفرد أو يشذ أو يأتي من الأمر مايكره النظراء والاتراب، ومنه السلطان الذي يشرع القوانين، قاسية مرهقة مقيدة، ثم يصطنع في انفاذها وسائل أشد منها قسوة وإرهاقاً وتقييداً. حرّر الشباب قبل كل شيء ولو تحريراً موقوتاً من هذه القيود، كلها أو بعضها، دعهم يفكرون كما يريدون ودعهم يحيوون كما يريدون، وأرشدهم بالقدوة الصالحة والأسوة الحسنة والنصح الرفيق. إنك لتعلم أن الفن حرية قبل كل شيء، حرية واسعة إلى أبعد غايات السعة، حرية في نفس المنتج وحرية في نفس المستهلك، كما يقول أصحاب الاقتصاد. خذ من شئت من المبدعين في الفن، واستقص حياته، فسترى أنه لم يبدع إلا لأنه شذ وانفرد وامتاز وخرج على ما ألف غيره من القيود. وليس كل الناس ميسراً للفن، ولكن من حق الناس جميعاً أن تهيأ لهم الفرص وتعد لهم أسباب التفوق والابتكار، وأول مايجب لذلك أن يتاح للشباب، وللشباب خاصة، ماينبغي لهم من الحرية التي تفتح قلوبهم وعقولهم وضمائرهم لكل ما في الحياة من خير وشر، ليقبلوا عن اختيار لا اضطرار، وليحبوا ويبغضوا عن رضا لا عن إكراه، فإذا لم تتح لهم هذه الحرية، فلاتبتغ منهم خيراً ولاترجُ منهم نفعاً ولا تنتظر لهم تفوقاً ولا ابتكاراً، وإنما انظر إليهم إلى الرقيق المسخرين، وإلى الحيوان الذي تدفعه غرائزه ويحد من حريته سلطان المستأنسين له المنتفعين به. إن الفن حرية لا رق، فإذا أردت من الشباب أن يذوقوا الفن ويحاولوه ويبتكروه، فاجعلهم أحراراً لأن الفن أثر من آثار الأحرار لا من آثار العبيد.

الحرية أولاً. من كتاب مرآة الضمير الحديث ١٩٤٩

صورة الغرب
في أدب طه حسين

بهاء طاهر

يحلم طه حسين لمصر حلمًا يراه الناس بعيدا ولكنه يراه يسير التحقيق قريب التعبير : فهـو يراهـا « ***وقد أظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعاء، وشاعت فيها حياة جديدة، وأصبحت جنة الله في أرضه حقا ، يسكنها قوم سعداء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالسعادة وإنما يشركون غيرهم فيها، وأصبحت مصر كنانة الله في أرضه حقا ، يعتز بها قومٌ أعزاء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالعزة وإنما يفيضون على غيرهم منها*** »[1] .

وسعيا إلى تحقيق هذا الحلم الجميل فهـو يفصـل لنـا في « ***مستقبل الثقافة*** » خطة واضحة المعالم ـ ومقنعة عند ذلك ـ وان يكن مجمل عمله ومسيرته الأدبية قبل الكتاب وبعده عبارة عن رحلة متتابعة الخطى لتجسيد الحلم ولبلوغ هذا الأمل . ولكن إذا كان كل مصري يشارك طه حسين في حلمه ذاك الجميل ، فان الاجماع لايتحقق بالنسبة للوسيلة التي يقترحها للوصول إليه . ففي الكتاب نفسه ترد عبارته الشهيرة عن الاقتداء بالغرب التي جرت ولاتزال تجر عليه الكثير من النقد والرفض[2] . فالطريق عنده « ***واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره . . . ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع*** » (ص ٥٤) .

ونحن نعرف أيضا أن صورة الغرب، عند العميد، لاتقتصر على أوروبا الحديثة، بل هي ترجع في الزمن إلى اليونان القديمة التي تتوهج صورتها في كتاباته كمنارة للانسانية

وكفردوس مفقود، كان من حسن حظنا أننا عشنا فيه ـ أيام الاسكندرية ـ زمنا رغدا .

ويحاول هذا البحث أن يتقصى صورة الغرب في فكر طه حسين ـ لفهم دعوته على حقيقتها، منحيا الآراء المسبقة سيرا على نهجه، ومعتمدا في المقام الأول على كتاباته في مجموعها. ودون ادعاء أي قدر من ا لاحاطة أو الشمول في تلك المحاولة، فقد نكتشف في مسارها أن أسلوب العميد الخاص في التحدي المستفز للفت الانتباه إلى مايقول، وأن كثيرا من النقد الذي ا ثر الوقوف عند الجزئيات، بل وبعضا من الاعجاب المتعجل الذي لايقل خطراء، كانت كلها عوامل صرفت الانتباه عما عناه بالفعل .

ويكفي لكي ندرك أهمية العامل الأول أن نسرد قائمة التحفظات التي أوردها العميد بعد أن ألقى بتلك العبارة المدوية. فهو يعلم « ***أن كثيرا من الناس سيلقون هذا النحو من التفكير بشيء غير قليل من الانكار له والازورار عنه*** » (ص ٦١). وفي حقيقة الأمر فانه لايدعو الى أن نكون صورا طبق الأصل للاوروبيين، فذلك شيء لايدعو إليه عاقل، وانما هو يدعو الى خير ما عندهم وأنفع ما في سيرتهم (ص ٦٣). ثم كيف يستقيم أن يدعو إلى الفناء في الاوروبيين؟ وهو يدعو إلى أن نثبت لأوروبا ونحفظ استقلالنا من عدوانها وطغيانها (ص ٧٢). والواقع اننا معرضون لهذا الخطر اذا ما كنا ضعافا مسرفين في الضعف (ص ٧٢). وليس على حياتنا الدينية من بأس من الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية أكثر مما كان عليها من بأس حين أخذ المسلمون بأسباب حضارة الفرس والروم، فازدهرت الحضارة الاسلامية الباهرة (ص ٦٦/٦٧). ثم انه في الحقيقة لايدعو الى شيء جديد، « ***فنحن ا خذون بأسباب هذه الحضارة الحديثة بالفعل منذ اتصلنا بأوروبا في أوائل القرن الماضي وأخذنا بها يزداد ويشتد من يوم إلى يوم، لانستطيع غير ذلك ولانملك العدول عنه*** » (ص ٦٨).

وإذا كان الأمر كذلك فمن أين يأتي الخلاف إذن؟ .

يجيب العميد أن مصدره « ***هو أن الذين يخوضون في أحاديث الشرق والغرب عندنا يجهلون الشرق والغرب جميعا في أكثر الأحيان، لأنهم يعرفون ظواهر الأشياء ولايتعمقون حقائقها . وإذا كان هناك شر يجب أن نحمي منه أجيال الشباب، فهو هذا العلم الكاذب الذي يكتفي بظواهر الأشياء*** » (ص ٧٩).

فلنتجنب الظواهر إذن ولنحاول النفاذ الى الجوهر: ماهو الغرب الذي يدعو العميد اليه؟ أو بالأصح: أي شيء في الغرب يريدنا أن نقتدي به؟ . . يبدو أن هناك مستويات متعددة لصورة الغرب في فكر طه حسين، أبسطها وأكثرها وضوحا، هو مانعثر عليه في كتابات طه حسين النظرية مثل « ***مستقبل الثقافة*** » . فلنقبل هذه الصورة مؤقتا، ولنقبل

دعوته المتحدية تيسيراء للنقاش .

سيلفت نظرنا في المقام الأول أن طه حسين في هذا الكتاب المكرس للثقافة يتحدث كثيراء عن القوة المادية ، بل وعن الجيش على وجه التحديد . فهو يرى أن مصر وقد استردت استقلالها (بعد معاهدة ٣٦) بحاجة إلى جيش قوي يحمي هذا الاستقلال . فنحن بحاجة إلى أن نحفظ استقلالنا من عدوان (أوروبا) وطغيانها « ***ونمنعها من أن تأكلنا*** » (ص ٧١) . وإذا كنا نريد الاستقلال فنحن بالطبع نريد وسائله .

ولاشك أن طه حسين ، ذلك القارىء الذكي للتاريخ ، يعرف أن مصر قد حاولت في عهد محمد علي أن تحمي استقلالها بتكوين جيش قوي ، فكرس حاكمها كل موارد البلد المادية وركز كل التعليم والعلم والصناعة من أجل بقاء هذا الجيش وقوته . ونحن نعلم أن تلك التجربة قد فشلت لسببين : أولهما أن الغرب قد اجتمع على ألا تقوم دولة قوية وفتية في الشرق مكان الدولة العثمانية المترنحة فحطم هذا الجيش ، والسبب الثاني هو أن هذا الجيش (الحديث) ذاته لم يكن يملك من مقومات الحداثة غير السلاح الذي استورده محمد علي من أوروبا ، أو استورد مصانع تجهيزه من أوروبا مع خبرائها من الأوروبيين . وبعبارة أخرى فإن هذا الجيش لم يكن يستند إلى أسباب قوة عصرية في المجتمع المصري ذاته قادرة على الاستيعاب وعلى الابتكار بدلا من الاكتفاء بالنقل ، ولم تكن تسانده أيضا مؤسسات عصرية قوية (سياسية واقتصادية وتعليمية الخ) يمكن أن تحتمل صدمة انهيار الجيش ، بحيث تجدده وتجدد نفسها بقوتها الذاتية . ولهذا فعندما انهار جيش محمد علي انهار كل شيء اخر . ولم يبق من عنصر ايجابي غير البذور الجنينية لتلك المؤسسات التي اصطنعت من أجل الجيش ولاسيما التعليم العصري .

ذلك هو الدرس الذي استوعبه طه حسين على مايبدو من تجربة النهوض الرائدة في عصر محمد علي . فقد رأى أن علاقتنا بالغرب علاقة معقدة . عبّر عن ذلك بتأكيده على جانب العدوان في تلك العلاقة من طرف « ***يريد أن يأكلنا*** » ، ولكنه رأى ألا سبيل أمامنا لحماية أنفسنا من هذا العدوان غير أن نأخذ بأسباب القوة التي جعلت هذا الخصم يتفوق علينا . وقد تكون القوة المادية أو العسكرية بالغة الأهمية ، بل هي كذلك بالفعل ، ولكنها نهاية طريق طويل لابدايته .

فما هو الدرب الذي سارت عليه أوروبا ويتعين علينا أن نسلكه ان أردنا أن نكون أندادا لها؟

يشير ألبرت حوراني ، ويتبعه في ذلك كثير من الدارسين الذين تناولوا طه حسين ، إلى أن الغرب الذي يتبنى طه حسين الدعوة إليه في كتاباته هو الغرب الليبرالي أو الصورة المثالية لذلك الغرب ، كما رسمها مفكرو الغرب الليبراليون في القرن التاسع عشر : أي « **المجتمع**

القومي الـذي يحكم نفسه بنفسه في ضوء مصالحه، والذي يتحقق فيه فصل الدين عن السياسة، والنظام الديمقراطي للحكم: أي هيمنة الارادة العامة معبراء عنها بواسطة برلمان منتخب ووزراء مسؤولين أمامه، واحترام الحقوق الفردية لاسيما حرية التعبير والكتابة، وقوة الفضائل السياسية والاخلاص للمجتمع والاستعداد للتضحية في سبيله، وقبل كل شيء تنظيم الصناعة الحديثة وتوافر « الروح العلمية التي تكمن وراء ذلك كله »[٣]. وقد تكـون لدى النـاقد أو دارس التاريخ تحفظات على مدى صدق الجانب المعنوي من تلك الصـورة (وسنـرى أن طه حسين كان لديه الكثير من تلك التحفظات) أما جانبها المادي فلاسبيل إلى الشك فيه. فلقد استطاع الغرب خلال مائة عام لاأكثر أن يغير من شكل العالم المادي بمنجزات ومخترعات فاقت ماحققته البشرية عبر كل القرون السابقة.

وإذا كان طه حسين يذكر في عام **١٩٣٥** حين وضع كتابه ***« من بعيد »*** أننا محتاجون إلى أن ننتفع بالبخار والكهرباء شأن الأوروبيين[٤] فإن نتائج العلم قد تجاوزت ذلك بكثير فيما بعد وظلت تتابع في طفرات كالمتوالية الهندسية (ألم يضع الغربي قدمه فوق سطح القمر والعميد مازال حيا، أولم يتجاوز صاروخه كواكب أخرى في مجموعتنا الشمسية بعد أن مات؟ ثم من يدري ما الذي يحمله الغد؟) يبدو اذن أن تلك الحضارة تختلف من حيث الكيف عن الحضارات السابقة عليها، وأنها اهتدت إلى وسيلة تمكنها من التقدم المستمر ومن مقاومة عوامل الفناء التي التهمت تلك الحضارات. صحيح أن مفكريها سبقوا غيرهم إلى نقد تلك الحضارة بالحديث عن انحلال الغرب وعن سقوطه وخوائه الروحي إلى ا خر تلك العبارات، ولكن طه حسين يسخر في أكثر من موضع ممن يعتبرون ذلك النقد نبوءات بالسقوط المادي للغـرب. وعنده أن من عوامل قوة تلك الحضارة وبقائها نقدها لنفسها وعدم استسلامها للرضا عن النفس[٥]. ومن الممكن بالطبع أن ينتهي كل شيء في تلك الحضارة بيد الانسان نفسـه في شكـل حرب عالمية كونية، أو يمكن أن ينتهي بكارثة طبيعية. ولكن في المسار الطبيعي للأمور فإن تلك الحضارة راسخة، وكل مافي الأمر أن مراكزها تنتقل من باريس ولندن وبرلين إلى واشنطن وموسكو (ثم وياللعجب: طوكيو!). وهانحن الآن نرى الهوة بين الغرب وبين من لم يأخذوا بأسباب القوة الغربية، ونرى ***« العدوان والطغيان »*** اللذين حذر منهما العميد يتفاقمان يوما بعد يوم. لم تعد هناك حاجة للجيوش بعد أن حلت محلها السيطرة الاقتصادية التي لافكاك منها (والديون هي اـخر تجليات هذه السيطرة والتي تجعل بلدان العـالم الفقـيرة تدفـع للغرب الغني أضعاف ماتحصل عليه منه). لم ينج سوى ***« من أخذ بالأسباب الحقيقية للاستقلال »*** كما دعا العميد (ذكر هو اليابان كمثال منذ أكثر من نصف قرن، فهل يمكننا اليوم أن نذكر مثالا ا خر؟). وأما من لم يأخذ بتلك الأسباب فهو يتخبط يمينا ويسارا مابين عزاء التفوق الأخلاقي ومابين عزاء القناعة بالتبعية مع الباسها ثوبا

شفافا من الندية كما هو الأمر في كل أحلاف الشمال مع الجنوب، ولكن الغرب في كل الأحوال هناك، يراقب رعاياه من عل عبر أقماره الصناعية، ممسكا بالطول المرخى وثنياه باليد، على قول طرفة بن العبد الذي أحبه العميد، أو ممسكا بأنشوطة حول الرقاب يرخيها ويشدها كما يشاء بلغة عصرنا الحديث.

تلك هي الصورة التي رآها طه حسين ببصيرته* وتمنى لو يجنب مصر الوقوع في شراكها مرة أخرى، فنصح لها ورسم طريق النجاة، داعياً بكل سبيل، مفصلا كل الجزئيات، مؤكداً أن الأصالة والهوية لايتحققان في سياق الضعف، بل لابد أولا أن نصبح أندادا بالفعل، لكي نصد العدوان عن هويتنا ونهتدي ونحن في طريق التقدم إلى أصالتنا الجديرة بالبقاء.

تلك هي الصورة المباشرة للغرب والعلاقة معه في حدود هذا الزمان وهذا المكان. ولكن للعميد رؤية أبعد من ذلك مدى. ربما يكون قد اهتدى إليها بالتدريج خلال تطوره الفكري، ولعلها في النهاية لاتتصل تماما بذلك الغرب «الليبرالي» الذي افترض حوراني والمتأثرون بنهجه أن طه حسين كان يدعو إلى الاقتداء به.

والأرجح أن أول ملامح الصورة قد بدأت في التكوين بينما كان ذلك الباحث في التاريخ يتأمل مع عقل عبقري ا خر تاريخ الشرق. وقد لاتكون دراسة طه حسين عن ابن خلدون هي أفضل دراساته ولاهي أحسن ماكتب عن هذا المؤرخ العربي الفذ، ولكنها بالتأكيد مقدمة صالحة تماما لاهتماماته منذ بدء حياته الأكاديمية بالفروق بين الشرق والغرب. فهو يشير في أكثر من موضع إلى أن ابن خلدون، رغم طموحه إلى تقديم تفسير عام للتاريخ البشري، لم يدرس في حقيقة الأمر غير نمط واحد من الحكم هو الحكومة الأتوقراطية (الفردية) لأن تجربته كانت محدودة بتاريخ المشرق، ولأنه لم يعرف شيئاً قط عن المدن اليونانية واللاتينية التي جربت أشكالا مختلفة من الحكم[٦].

ولكن عبقرية المؤرخ المغربي تتمثل في أمور منها أنه وضع منهجا لدراسة ذلك التاريخ، نقل طه حسين جوهره في تلك العبارة التي يقول فيها ابن خلدون، « ***إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالأسباب، . واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض*** » ويلاحظ طه حسين وهو ينقل ذلك النص ان المؤرخ العربي كان أول من حاول أن يطبق قاعدة معروفة من قبل وهي التعليل أو ربط السبب بالمسبب لفهم حركة التاريخ، « ***وفي أنه تحقق من وجود ارتباط بين الظواهر الاجتماعية لايمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره*** »[٧]. وسيكون هذا النهج العملي التحليلي والتعليلي فيما بعد واحدا من الثوابت المنهجية في فكر طه حسين في محاولته لفهم كل من الغرب والشرق.

ولاتقل أهمية عن المنهج تلك العبارة الجميلة التي توقف عندها طه حسين وهو يدرس ابن خلدون أي « *أن الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء* »[٨] . ولايفهم طه حسين تلك العبارة بمعناها السطحي الشائع (وغير الحقيقي بالمناسبة!) وهو أن التاريخ يعيد نفسه، بل يجرد منها أن المفكر المغربي فهم أن المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه وإن السبب الجوهري في المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشري . فليس ثمة فارق بين روحين بشريين[٩] .

وستظل تلك النزعة الاءنسانية التي لاحظها باحث الدكتوراه عند ابن خلدون ملازمة له حتى النهاية، وستكسب بدورها أبعادا جديدة مع تطوره الفكري، ولكن على الناحية الأخرى فإن عقله الناقد الذي لم يفته أن يحدد السبب في اقتصار ابن خلدون على بحث نظام الحكم الفردي، ينتبه أيضا إلى ان التاريخ يظل عند هذا المؤرخ مع كونه أول دارس لعلم الاجتماع وللظواهر الاجتماعية تاريخا للملوك والقواد والأمراء فحسب، شأنه شأن التاريخ التقليدي . فهل أغفل ابن خلدون دور المجتمع لأن هذا الدور لم يكن له أثر ملموس في تاريخ الشرق[١٠]؟ .

قد يكون الأمر كذلك، ولكن طه حسين سبق له أن لاحظ أن اليونان القديمة عرفت تجربة لم توجد في المجتمعات القديمة ولم تنتقل إلى أي مجتمع شرقي، على كثرة ما أخذت بلاد العالم القديم عن اليونان . فهناك انتقل الحكم من الفرد الى الجماعة، أي أن الجماعة وأفرادها أخذوا يشعرون بوجودهم وشخصياتهم ويحاولون أن يجعلوا هذا الوجود وهذه الشخصيات أموراً معترفاً بها . وبعبارة مجملة « *أخذت شخصية الفرد تظهر و سلطان الفرد يتغلب على سلطان الجماعة* »[١١] . وذلك فيما يبدو قانون حتمي : يتطور العقل فتنمو شخصية الفرد . وقد حدث هذا التطور في اليونان فعرفت مدنها النظم السياسية المختلفة من ملكية وجمهورية وارستقراطية وديمقراطية وغوغائية، بينما كان الشرق خاضعاً لنظام واحد لم يتغير ولم يتبدل «هو نظام الملكية المطلقة المستبدة الذي تفقد فيه الجماعات والأفراد كل حظ من الحرية» . فكيف نستطيع تفسير هذا الاختلاف بين الشرق والغرب ؟ . .[١٢]

يقول طه حسين : «ولم نفسر ؟ . . وما حاجتنا إلى التفسير ؟ . . يكفي أن نسجل الحقيقة الواقعة»[١٣] .

ولكن هل حقيقة عزف عن التفسير ذلك العقل الباحث دائماً عن الحقيقة ، أم أنه ظل عاكفاً على التماس الجواب ؟ .

وكيف لنا نحن بدون ذلك الافتراض أن نفسر تتابع تلك السلسلة اليونانية : *آلهة اليونان* (١٩١٩) *وصحف مختارة من الشعر التمثيلي اليوناني* (١٩٢٠) *وقادة الفكر* (١٩٢٥)؟ من الواضح تماماً أن طه حسين قد انغمس في تلك الفترة في استكشاف التجربة

اليونانية والتعريف بها . بل قد يبدو للبعض أنه وقع أسير فكرة «المعجزة اليونانية» التي روّج لها كتّاب الغرب منذ عصر النهضة ، باعتبار تجربة اليونان منبّتة الصلة بالحضارات السابقة عليها ، وأنها الأب الشرعي للحضارة الأوروبية الفريدة والنقية المصدر بدورها . ويعرف البحث الحديث ، الأوروبي قبل غيره ، زيف هذه الفكرة . ولكن حتى ولو كان طه حسين قد افتتن بها وقتا ما في مطلع حياته فسنرى أن عقله اليقظ والمنظم استطاع أن يتوصل إلى نتائج مختلفة . وسنتابع معه خطى هذا البحث .

انتبه طه حسين منذ دراسته عن ابن خلدون إلى أن المترجمين الذين أقبلوا في شغف على كل تراث اليونان في العصر العباسي قد أغفلوا الشعر والمسرح[١٣] . فهل كانت تلك مجرد صدفة أم أن العرب انصرفوا عامدين عن هذا الجانب من الفكر اليوناني؟ . . لابدّ وأن العميد حين تقدم ليسد جانباً من هذا النقص قد لاحظ أن هناك في فن الشعر اليوناني (والدراما كجزء منه) خاصيتين لم تعرفهما الحضارة العربية بهذا القدر من الصراحة والوضوح : الصراع والتشخيص . ويفترض الصراع تكافؤاً بين القوى المتعارضة ويفترض بالتالي تعدد وجهات النظر للحقيقة الواحدة. أي أن الدراما بعبارة أخرى ديمقراطية بطبيعتها ذاتها (فضلاً عن كونها ديمقراطية بشكل عرضها الجماهيري) . ولاشك أنه قد عرف أن أول مسرحية حفظها لنا التاريخ ، أي مسرحية الفرس لأيسخيلوس، والتي كانت بدورها من أوائل ما ترجمه العميد، لم تمرّ في المجتمع الاثيني نفسه دون احتجاج . فقد سخط مواطنو أثينا وقدموا الشاعر للمحاكمة لأنه وضع على لسان ملك الفرس عبارات وأفكاراً اعتبرها الأثينيون إهانة لهم . غير أن قضاة أثينا كانوا من الحكمة أو من الديمقراطية بحيث أعلنوا ذلك المبدأ البسيط والخطير في آن واحد : وهو أن الشخصية المسرحية ينبغي أن تنطق بما يعبر عن حقيقة فكرها وأن يكون لها وجودها المستقل. وحين تتصارع الشخصيات المسرحية المستقلة والمتكافئة تتأكد التعددية وتنتفي النظرة الأحادية للأمور وللحياة .

يبدو إذن أن ذلك الفن الذي أغفله العرب القدامى ـ مهملين أو عامدين ـ والذي لم يستتب في اليونان نفسها دون شيء من المقاومة كان يحمل عنصراً جديداً وبالغ الأثر على حرية التفكير .

ومن هنا فقد نفهم اهتمام طه حسين بالمسرح منذ مطلع حياته الفكرية، ثم عنايته بتقديمه الى العربية، واصراره الذي لم ينقطع فيما بعد على تقديم المسرح الجاد ترجمة وتلخيصاً، ورعايته لفن التمثيل، وغيرته على المسرح من طغيان السينما (ذلك الفن السلبي، بمعايير الفكر، عند نشأته التي عاصرها العميد) وهي الغيرة التي جعلته يفرد بابا لهذا الموضوع في كتاب « *مستقبل الثقافة* » بل اننا من هنا أيضاً نفهم سخط نقاد طه حسين لاصراره على ادخال « *مفاهيم الدراما اليونانية* » إلى الأدب العربي، ولم يخطىء قائلهم حين

أكد « ***ان الصراع المأساوي الدرامي الذي هو حياة الحدث في المسرح لا يجد بيئة طبيعية في ايمان العرب ومعتقداتهم . والعقلية العربية لاتتصور الصراع مع القدر والآلهة على نحو مايتصوره اليونان الذين يؤمنون بقوى متعددة*** »(١٤) .

ولكن المسرح بطبيعة الحال، على أهميته، ليس إلّا واحدا من جملة ظواهر ميزت الحضارة اليونانية عن حضارة الشرق في رأي طه حسين، وتسبقه في الأهمية الفلسفة: « ***والفرق بين الشعر والفلسفة عظيم. فهي مظهر الحياة العقلية القوية. وهي وسيلة الانسان إلى أن يتصور الحقائق ويحكم عليها بعقله لا بخياله*** »(١٥). وقبل كل شيء فان « ***الفلسفة تعتمد على النقد*** » بينما يعتمد الشعر على التصديق. والانسان ينتقل من « ***مرحلة الشعر*** » التي يبهره فيها كل شيء الى مرحلة لايخضع فيها لتأثير الاشياء. وانما يحاول، أو يعتقد أنه يحاول، أن يخضع الأشياء لتأثيره وسلطانه، وتلك هي مرحلة الفلسفة(١٥). غير أن الوصول الى هذه المرحلة يتطلب وقتاً، ويتطلب تهيئة العقول لذلك التطور.

والنظر العقلي والنقدي للحياة، ومحاولة السيطرة على عالم الأشياء، هما اللذان سترثهما أوروبا فيما بعد عن اليونان، وسيكونان في رأي طه حسين (باعتبارهما من تجليات الحرية الفردية)، السر الحقيقي وراء كل منجزاتها. فنحن اذا قلنا الفلسفة فقد قلنا العلم المنهجي المنظم والمتطور: « ***فلئن كان البابليون قد رصدوا النجوم ووصلوا من ذلك الى نتائج قيمة فهم لم يضعوا علم الفلك وانما هذا العلم يوناني، لم ينشأ عن النتائج البابلية وانما نشأ عن البحث اليوناني والفلسفة اليونانية، ولئن كان المصريون قد وصلوا الى نتائج قيمة من الهندسة العملية والآلية، فليس المصريون هم الذين وضعوا علم الهندسة وانما اليونان هم الذين ابتكروه ابتكاراً*** »(١٦) .

ومع ذلك فيبدو أن تلك « ***المعجزة اليونانية*** » لم تكن متحققة دون ألم، وأن مزاياها ذاتها كانت ترتد عليها في صورة « ***شر عظيم*** » على قول العميد. فنزعة الحرية الفردية والاستقلال وتعبيرها السياسي استقلال المدن كانت وراء الحروب الطاحنة بين المدن اليونانية وبعد ذلك أيضاً فيما بين المدن اللاتينية القديمة التي احتذت بالنهج اليوناني، وقد أتاح ذلك في آخر الأمر أن تبسط روما سلطانها وهيمنتها على تلك المدن، ثم أن تنشر سلطتها الامبراطورية على العالم القديم كله. ولكن السلم الروماني كان انتكاسة لحرية الفكر وللنهج اليوناني. يقول العميد: « ***وهل كان النظام الامبراطوري في الغرب إلّا نحوا من نظام الملك الشرقي*** »(١٧) (أي الملك الاستبدادي).

ولكن من حسن الحظ أن سيطرة روما لم تتحقق إلا بعد أن تجسد حلم عزيز على طه حسين. فهاهو الاسكندر الأكبر ـ تلميذ المعلم الأول ـ يحمل شعلة الثقافة اليونانية الى الشرق القديم. وهو يطمح إلى مشروع كان يحرك الفلسفة اليونانية كلها، كما يقول طه

حسين « **عد الى هذه الفلسفة تجدها كانت تطمع قبل كل شيء وبدون أن تشعر إلى توحيد العقل الإنساني وأخذه بنظام واحد في التصور والتفكير والحكم ، ولم يكن بدٌ إذا انتصرت هذه الفلسفة من أن تتقارب الشعوب وتتعاون على توحيد الحضارة وترقيتها ، وعلى إيجاد نوع إنساني متحد الغاية** »[١٨]

وهـذا هو مافعله الاسكنـدر، أو حاول أن يفعله. فلاتحسبنَّ تلميذ أرسـطو فاتحـا « **بالمعنى الذي فهمته الأجيال لهذه الكلمة** » كلا. « **لم يكن (الاسكندر) صاحب حرب وقهر وغلب، وانما كان صاحب مودة ومحبة واخاء وتسوية بين الناس** »[١٩] . فهو لم يكتف بخلط الشعـوب ببعضهـا، بل أراد أن يمزجها ويستخلص منها شعباً واحداً، وهذا عند العميد هو تفسـير حرص الاسكنـدر على نشر التزاوج بين اليونانيين والمقدونيين من جهة والفرس من جهة أخرى.

وإذا كان الحلم في توحيد الأجناس أو في تحقيق وحدة سياسية عالمية لم يحقق نجاحه المـرجـو، فقـد « **ظفر (الاسكندر) بشيء عظيم بعد موته، إذ نشأ من اختلاط اليونانيين والشرقيين مزاج خاص تستطيع أن تجده واضحاً جلياً اذا درست الفلسفة الاسكندرية أو آداب الاسكنـدريـين** »[٢٠]، وستـظل العودة الى ذلك التزاوج الحضاري الذي يقرّب بين عقليتي الشرق والغرب، والذي حدث مرة أخرى في حضارتنا أيام العباسيين، سيظل ازدهار « **حضارة انسانية عامة** »، يتعين على مصر بالذات أن تلعب فيها دوراً خاصاً (مثلما تألقت أيام الاسكندرية) هدفاً لايتزعزع ايمان العميد به.

غير أن فترة الاسكندر الأكبر، وماظفر به بعد موته، ينبغي ألا تشغلنا عن تأمل كل أبعاد الصورة اليونانية كما رآها العميد. لقد فتنه كل ماأنجزته اليونان للفكر الإنساني، ولكنه توقف عند « **شر عظيم** » هو تلك الحروب الطاحنة بين الأشقاء. ويبدو أن هناك شراً آخر لايقل عنه فداحة. فلقد واجه فلاسفة اليونان ومفكروها قدراً كبيراً من الشقاء. ألم يرغم سقراط على تجرع السم؟ . أو لم تكن « **الفلسفة اليونانية في حرب متصلة مع الديمقراطية وهي شديدة الكره مع ذلك للنظام الارستقراطي؟** »[٢١] ليست المسألة هنا هي جهاد المفكرين دون رأيهم واحتمالهم لتبعات ذلك، بل هي عند العميد أعمق من ذلك وأخطر. إذ يبدو أن اليونان القديمة على كل ماأنجزته للفكر الانساني، لم تستطع أن تحقق في أوج ديمقراطيتها علاقة سوية بين الدولة والدين. فكانت فلسفة سقراط عندهم آثمة مرتين، لأنها تناقش النظام السياسي ولأنها تناقش الدين[٢٢]. وهذا أمر غريب في نظر العميد لأن تلك الديانة الـوثنية كانت من السـذاجـة بحيث يصعب التصـور بامكـان التعصب لها إلى حد قتـل خصومها، بل إن تلك الديانات لم تكن لها عقائد محددة، ولم يكن للآلهة صفات معينة يكفر من ينكرها أو يشك فيها. فكيف اذن أمكن قتل سقراط بتهمة المروق عن الدين ، مع أن

الخليق بمثل هذا الدين أن يكون قليل الحظ من مصادرة العقل ومخاصمة حرية الرأي؟ . . الواقع أن هناك عنصراً ثالثاً كان يتدخل بين الدين وبين حرية الرأي ومنه نبع الشر. ذلك العنصر هو السياسة التي تستغل الدين لكي تؤلب العامة، المستعدين للاستهواء بطبعهم، ضد المفكرين والمجددين، للدفاع عن استقرار مصالحها. فمنذ محنة سقراط اذن «**تحدد موقف السياسة بين هذين الخصمين، وظهر أنه لن يكون موقف اصلاح بينهما وانما هو موقف إفساد وإحراج واثارة للحفيظة والحقد**»[٢٣]. وهذا الصراع غير متكافىء «**لأن المفكرين والعلماء قلة ولأن العامة الذين يؤلبهم الساسة بسهولة هم السواد من الناس**»[٢٤].

غير أنه قد يكون هناك عزاء من نوع ما. فالسواد قد نجح، بتحريض السياسة، في قتل سقراط. ولكن خلفاء سقراط هم الذين صنعوا هذا العالم الحديث كما نعرفه. أو فلنقل أوروبا الحديثة أو الغرب الحديث وحضارته المسيطرة. فهي تلك الفلسفة (اليونانية) «**التي لم يكد الناس يدرسونها (في العصر الحديث) حتى فتحت أمامهم أبواب الأمل والعمل**»[٢٥].

ولكن قبل أن ننتقل إلى صورة أوروبا الحديثة في فكر طه حسين، يحسن أن نتأمل قليلاً تلك الثوابت في تصوره لليونان القديمة. فقد كانت هذه التصورات الأولية هي دعائم البناء الفكري الشامخ الذي شاده طه حسين فيما بعد. دخل عليها التطوير والمراجعة، ولكنها ظلت في جميع الأحوال هي الأساس ونقطة الانطلاق. ألا نستمع إلى صوته بعد كتابة «**قادة الفكر**» بعشرات السنين يعبر عن الايمان نفسه؟ ألا يأتينا صوته في رحلة الربيع مترنماً بتلك العبارات «**في هذه القرون الثلاثة من الدهر - وفي هذه الرقعة الضيقة من الأرض (أي أثينا). . عرف الانسان أن له عقلاً وشعوراً وضميراً. وأن له من أجل ذلك حقاً في أن يكون حراً كريماً وأن عليه من أجل ذلك واجباً أن يرعى لنظرائه حقهم في الحرية والكرامة**». . . «**ورسمت له فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس مناهج التفكير والشعور والسيرة، وشقت له طريق الرقي وعلمته الطموح الى الكمال والارتفاع عن النقص**»[٢٦].

تلك الحرية وهذا العقل في صورته الباحثة القلقة جعلا من اليونان القديمة النقيض لكل حضارات الشرق القديمة، منذ أن عرفت اليونان الديمقراطية في القرن الخامس قبل الميلاد. واستطاعت هذه الحضارة الوليدة بابتكاراتها تلك أن تهزم الحضارات الراسخة التي لم تعرف من نظم الحكم غير الاستبداد والطغيان. ألم تدمر تلك المدن الصغيرة جحافل دولة فارس العظيمة في موقعة سلاميس؟ أو لم يتباه شعراؤها وخطباؤها بعد ذلك بأنهم قد حققوا هذا النصر وهم فئة قليلة لأنهم أحرار ولأن أعداءهم على كثرتهم عدداً وعدة ليسوا سوى عبيد لكسرى؟ أو ليس للعميد إذن أن يرى أنه عندما تحطم أسطول الملك الأعظم عند

صخرة سلاميس **« انتصرت قوة العقل على قوة الملك وسعة السلطان »؟**[٢٧]

ولكن هذا التفرد اليوناني يحتاج إلى أن نتابعه على أية حال لكي نفهم فيم أخطأ الشرق وأين أخطأ. فهل كانت الحرية اليونانية وليدة ثقافة معينة أم أنها هي التي خلقت تلك الثقافة الخصبة؟ . . يتحدث طه حسين عن عوامل اقتصادية واجتماعية لعبت دورها في تكوين العقل اليوناني وعن التطور السياسي ودوره في بلورة النزعة الفردية. غير أن ذلك كله يجب ألا يصرفنا عن الانتباه الى الحقيقة الاساسية عنده ـ وهي أن **« قادة الفكر »** في اليونان عنده هم الشعراء والفلاسفة ثم الحكام الفلاسفة أصحاب الرؤى مثل بركليس والاسكندر. فلنحلل اذن ـ من وجهة نظر طه حسين ـ تلك الخطى التي جعلت من اليونان هذا الشعب الخاص في التاريخ القديم.

كانت أول خطوة في مرحلة بداوة اليونان هي الشعر، أو هو هوميروس أو الشعراء الهومريون. ولكن للأمم الأخرى أيضاً شعراءها، فبم امتاز عليهم هوميروس حتى أصبح قائداً من قادة الفكر؟ سننحي جانباً قيمة الشعر في ذاته والتي استحق من أجلها الخلود، فما يعنينا هنا هو أن الشعر الهومري هو الذي صنع وحدة الأمة اليونانية، أو أنه كان النقطة التي التقت عندها أشتات تلك المدن المتصارعة والمتحاربة لتدرك ان لها كياناً قومياً متميزاً عن الشعوب الاخرى، فهو ديوان فلسفتهم ودينهم ونظمهم الاجتماعية المختلفة. وفي غيبة الوحدة السياسية كان هذا الشعر يلعب أهم دور في تكوين الوعي القومي لدى اليونانيين، *فأخذت المجتمعات بعد أن تحضرت تستظهر تلك الملاحم وترويها وتحرص عليها* **« وبالغت في ذلك حتى عنيت حكوماتها بتدوينها »**[٢٨]. نقطة ابدء اذن هي الوعي بالوحدة القومية وبالمعايير والقيم التي تجعل هذه الوحدة كياناً مستقلاً ومتميزاً.

ثم تأتي بعد ذلك مرحلة أخرى. فالشعر الملحمي الذي كان لليونان مستودع القيم العليا في الأخلاق والحياة، هو أيضاً الذي حفظ لهم دينهم، ومن روح الدين نشأ الشعر الدرامي. فقد **« كان اليونان يتقربون إلى آلهتهم بانشاد الشعر القصصي والاستماع اليه، ثم نشأ فن التمثيل فتقربوا به إلى الآلهة كما كانوا يتقوبون بالقصص والغناء »**. ولكن هذه النقلة كانت خطيرة، لأن القصص (الملحمية) لم يكن يظهر فيها غير شخصية الآلهة والأبطال، بل لاتظهر فيها شخصية الشاعر نفسه، ولكن مع نشأة الشعر التمثيلي تغيرت صورة الشعر ذاتها. **« فظهر شخص الشاعر ولم يعد ابداعه يضاف إلى شاعر مجهول وإنما أصبح يصور شخصية المبدع نفسه ويصور معها شخصية كثير من الأفراد »**[٢٩].

فقد نزل الشعر إذن من السماء إلى الأرض عندما تحول إلى التمثيل وأصبح البشر موضوعه وواكب ذلك تقدم الحضارة ورقي العقل واعلاء الحرية الفردية. وإذا شئنا أن نكون أكثر دقة واتساقاً مع فكر العميد فسنقول إن هذه النقلة الخطيرة هي التي مهدت لرقي العقل

واعلاء حرية الفرد ، مثلما مهد الشعر الهومري للوعي بالتفرد القومي . وكان الشعر الدرامي (أو التمثيلي) يؤكد بمضمونه هذه الحرية . ويضرب العميد مثلاً على ذلك بمسرحية سوفوكليس « **أوديب ملكاً** » . فتلك المسرحية كما يفسرها طه حسين هي « ***تصوير لصرامة القضاء من جهة ولحرية الانسان من جهة أخرى ومحاولة للملاءمة بين هذين الضدين المختصمين على نحو ما*** »[٣٠] .

والمهم في ذلك كله أن اليونان القديمة إذا كانت قد تفردت ، لا بالشعر الملحمي ، بل بالدور الذي لعبه هذا الشعر في خلق وحدتها ، فهي قد تفردت أيضاً على نحو خاص بالشعر الدرامي الذي لعب دوراً في اشاعة الحرية الفردية بحكم مضمونه وصيغته وشكله الأدائي العام أمام الجمهور .

وقد نلاحظ أيضاً أن الفنون اليونانية الأخرى ، ولاسيما النحت ، كانت بدورها شاهداً على تلك الانطلاقة نحو الحرية واستقلال الشخصية ، بما عمدت إليه من نزعة إنسانية وواقعية في النسب ومن بعد عن الاستاتيكية التي ميزت التماثيل الشرقية ، بل والتماثيل اليونانية في عصر تأثرها بالفن الشرقي والمصري بالذات (عبر حضارة كريت) . وراجع في ذلك ، على سبيل المثال ، المفارقة الكاملة للتقاليد الشرقية في تمثالي حرية ساموس ورامي القرص الشهيرين ، حيث تؤكد الحركة المنطلقة في الحجر طموح الفنان إلى الإبداع الجديد والمتفرّد .

ولايعني هذا حكماً بالقيمة أو شهادة بالتفوق ، ولكنه يوضح لنا رأي العميد عن السمة الجوهرية التي جعلت الحضارة اليونانية تنفرد عن حضارات الشرق القديم بطابع التحرر في كل مظاهرها .

وتأتي بعد ذلك ثالثاً ملامح الصورة اليونانية كما رسمها العميد ، بعد الوعي القومي وبعد الحرية الفردية ، وكنتيجة طبيعية لهذه الحرية ، الديمقراطية السياسية التي عرفتها أكثر المدن اليونانية ـ بدرجات متفاوتة ـ بدءاً من منتصف القرن السابع قبل الميلاد . وهذا التدرج ليس طبيعياً فحسب ، بل هو حتمي في نظر العميد « ***إذ ليس لهذا معنى إلّا أن سلطان الحياة العقلية أخذ ينمو ويمتد ، حتى أخذ الأفراد جميعاً على اختلاف طبقاتهم يشعرون بشخصياتهم وحقهم ، لافي الوجود وحده ، بل في الوجود وفي الحكم أيضاً . ومرة أخرى « هذا التطور . . لم يعرفه العالم القديم الا في البلاد اليونانية وفي البلاد الرومانية من بعد*** »[٣١] .

وتبلغ الحضارة اليونانية بعد ذلك ذروتها بالفلسفة والعلم اللذين ما كان لهما أن يزدهرا لولا تتابع المراحل السابقة . ولايضع العميد كما رأينا فارقاً بين الفلسفة والعلم ، فقد نشأ هذا في أحضان الفلسفة اليونانية وكان واحداً من تجلياتها ، ونشأ كلاهما من استقلال الفكر والنظر

الفاحص والنقدي الذي لايخضع إلا لسلطان العقل الباحث عن الحقيقة .

ذلك هو التفرد اليوناني في نظر العميد ، وهو تفرد قوامه الثقافة في جميع مراحله ومظاهره. ولاينفي ذلك بطبيعة الحال أن هناك شوائب في الصورة. وقد سبق الحديث عن اصطدام البحث العقلي بالسياسة الرامية إلى استتباب الأوضاع والتي تستغل العامة باسم الدين لمحاربة الفلسفة والعلم. بل ويبدو أن تلك السياسة قد سعت إلى ضرب الحرية فيما هو أبعد، بالقضاء على حرية الفرد ذاتها والتي كان المسرح أبرز تعبير عنها. ذلك أن الاضطهاد لم يكن من نصيب الفلاسفة ـ العلماء وحدهم، بل هو قد أصاب شعراء المسرح أيضاً بدءاً من ايسخيلوس وحتى يوربيديس.

وهناك شيء آخر كان يقلق نفس العميد وكل المعجبين بالتجربة الهلينية، فماذا نفعل مثلاً بحقيقة وجود الرقيق من اليونانيين الخلص، والذين لم تكن أعدادهم يستهان بها في تلك المدن الحرة؟ يسلم العميد بذلك بشيء من الأسف. ويحاول أن يسوغه بأن يذكر أن الرق في واقع الأمر نظام أزلي وأبدي: **« فكل ما وصلنا إليه بعد عشرين قرناً انما هو إزالة الرق الشخصي ـ فأما الرق الاجتماعي فما زال قائماً موجوداً والاستعمار أوضح مثال له وأقوى دليل عليه. ولسنا نريد أن نعرض لاستعباد الطبقات بعضها بعضاً، وان كان هذا الاستعباد صورة من صور الرق »**[٣٢] .

وفضلاً عن ذلك فقد حاولت الفلسفة اليونانية أن تلطف من هذه العبودية البغيضة. ومن قرأ أرسطو ـ في رأي العميد ـ **« عرف أنه من أعداء الرق ومن الذين أعدوا لازالته والقضاء عليه، فهو يرى أن للرقيق شخصية خلقية تعدل شخصية سيده وأن قتل الرقيق جناية تعدل قتل الحر وأن الاساءة اليه جريمة تعدل الاساءة الى الحر ـ فلم يبق إلا أن يستحيل الرقيق ويرتقي حتى يحصل من الكفاية على ماحصل عليه سيده ليكون حراً مثله »**[٣٣] .

وشيء آخر غير الرق كان يقلق نفس العميد في تلك الحضارة التي أحبها هو الجموح الذي يهدد الحرية ذاتها أو **« الصراع المهلك بين الأخوة لايحفل بشيء ولا يبقي على شيء ولايتحرج من شيء »**، أو لم يبلغ هذا التطاحن في العصر القديم حد أن حاولت بعض المدن اليونانية بعد أقل من قرن من فوزها الباهر على الفرس في سلاميس أن تستعين بالحلف مع هؤلاء الفرس أنفسهم في حروبها الداخلية[٣٤]. ولكن يبقى أنه إذا جد الجد وأقبلت الكوارث الجسام رأيت الشعب اليوناني وقد ثاب إلى وحدة موقوتة ولكنها رائعة تحقق الأعاجيب[٣٥] .

تلك هي الصورة اليونانية بوجهيها. ترجح محاسنها على أضدادها بما لايقاس في نظر العميد. وهي نقيض كامل لما عابه على الشرق الفرعوني والآشوري القديم الذي تسلسل فيه ارتباط الغياب المطلق للحرية الفردية والوجود المستقل للمجتمع باستبداد الحكام وتسلط

الكهنة في اطار ثقافة رسمية موحدة عبرت من خلال كل تجلياتها عن اشاعة التسليم والاذعان للحاكم ـ الكاهن، ومجدّت ذوبان الشخصية المستقلة في كيان شامل خلاصته «الكل في واحد».

وهذه الصورة اليونانية هي التي تستنسخ فيما بعد، مكبرة ومحسنة، في أوروبا الحديثة على مايرى العميد . حدث انقطاع تاريخي مؤكد، ولكن القيم اليونانية وجدت في النهاية تجسيدها الكامل في الغرب الحديث الذي أكمل ما بها من نقص وسار بها إلى نهاياتها المنطقية.

وإذا كانت العصور الوسطى الأوروبية، أو بمعنى أصحّ الامبراطورية الرومانية منذ بدئها تمثل انتصار الشرق على الغرب، فمردّ ذلك إلى أن النظام الجمهوري المقيد قد فشل بعد أن وحدت روما العالم القديم، وكان الاتصال بين الشرق والغرب قد قوي واشتدت أواصره وأخذت تظهر نتائجه. فما الذي يمنع قياصرة الرومان أن يحكموا العالم كما كان يحكم الفراعنة في مصر والملوك في بلاد الفرس؟[٣٦] .

لايوجد مايمنع، بل هو قد حدث بالفعل. وأصبح القياصرة فراعنة يعبدون في العالم القديم كله. أما الفلسفة فقد اندثرت في هذا المناخ *«الشرقي»* العام . أتاها الفشل من الخارج وأتاها من ذات نفسها ، لأنها عجزت بعد عصر أرسطو عن أن تبتكر وأن تجدد، فكان كل شيء مهيأ لمقدم عصر جديد ينتصر فيه الشرق نهائياً على القيم اليونانية. ولم يكد القرن الرابع ينتصف وتصبح المسيحية هي الديانة الرسمية للدولة الرومانية حتى انخذلت اليونان القديمة[٣٧]. أو لم تغلق الدولة الرومانية المسيحية المسارح وتصفها بأنها هيكل الشيطان؟ . . أو لم يسبق ذلك اغلاق مدارس الفلسفة حتى لجأت فلولها ـ ويا للعجب ـ إلى بلاط كسرى، وإن كان مقامها هناك قصيراً وعقيماً؟ .

غير أن العميد يحب لك أن تفكر معه قليلاً : ما بال هذه الآثار التي كان كل شيء يدل على أنها قد اندثرت ترجع مرة أخرى في القرن الخامس عشر والسادس عشر، وقد أخذت تفتن الناس عن أنفسهم؟ ومابالها تثمر في هذا العصر الحديث مالم تستطع أن تثمره في العصر القديم؟ . . كانت الفلسفة قد انتهت في العصر القديم ***«ولكن الناس لم يكادوا يدرسونها في العصر الحديث حتى فتحت أمامهم أبواب العمل والأمل ومكنتهم من استحداث العلم وتغيير نظم الحياة وانتهت بهم الآن إلى ماهم فيه من رقي»***[٣٨] .

لابد في هذه المرة أيضاً أن هناك أسباباً لذلك . ولن يدهشنا أن نجد أنها عند الأستاذ العميد هي نفس الأسباب لم ينقص منها واحد وان تكن قد أضيفت إليها آحاد أخرى من الأسباب .

وليس من الضروري بطبيعة الحال أن يكون المسار واحداً في الحالتين فأي الأمرين

سبق الآخر مثلاً: قيام المدن الايطالية المستقلة (أي الوعي القومي) أم النهضة بفنونها وعلومها وفلسفتها؟ . قد يعني هذا السؤال المؤرخ المتخصص، أما طه حسين، فذهنه مشغول دائماً بالكليات وأمهات الأمور فقد لاحظ أن فكرة الدولة الدينية الجامعة التي قامت في أوروبا في العصور الوسطى قد انتهت ***«لأن فكرة الوطنية ومايتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت في تكوين الدول وتدبير سياستها»***[٣٩] مقام غيرها من النظريات. (وكان قد سبق له من قبل أن توقف عندما لاحظ ابن خلدون من صعوبة قيام الدولة المتعددة القوميات، وأن التجانس القومي شرط لاستتباب الحضارة في الدول[٤٠]. بل ان اتساع الدولة والحاجة الى ضبط الحكم كانا عند ابن خلدون المؤمن بوحدة الخلافة مبرراً كافياً لقيام خلافتين مستقلتين، عباسية في بغداد وأموية في الأندلس).

وأهم من ذلك كله أن أوروبا الحديثة قامت على أساس «حركة تدعو إلى حرية الرأي وإلى التجديد في كل شيء، في العلم والأدب والفلسفة والدين» وكانت البروتستانتية هي مظهر ذلك التجديد في الدين، بينما كان المظهر العملي هو حياة جاليليو وكوبرينيكوس ومن اليهما، وأما المظهر الفلسفي فيتمثل في ديكارت وبيكون. وكان هناك صراع طاحن بين القديم والجديد[٤١]. فقد خاضت الفلسفة والعلم صراعاً طويلاً ضد الكنيسة الكاثوليكية وضد السياسة الملكية في أوروبا، حتى تم لها النصر في آخر القرن الثامن عشر بمولد الثورة الفرنسية، وهنا انقلبت الآية فأخطأ العلم والفلسفة في حق الدين بمثل ما أخطأت الكنيسة في حق العلم من قبل، وسنرجع إلى ذلك بعد حين[٤٢].

أما المهم هنا فهو أن العلم والفلسفة، أو الفلسفة / العلم، لأن العميد كما نكرر لم يضع فرقاً بينهما، هي التي قامت مقام الشعر عند اليونان في خلق الوعي بحرية الفرد في العصر الحديث. وكان للفلسفة والعلم شهداؤهما في العصر الحديث مثلما استشهد سقراط في القديم[٤٣] ولكن فلسفة «فولتير» و «مونتسكيو» و «جان جاك روسو» و «ديدورو» والتي رفعت لواء الدعوة إلى الحرية[٤٤] وإلى إعلاء الروح العلمي - هي التي كتب لها النصر في النهاية، واستطاعت أن تصل إلى ماعجزت عنه اليونان وهو تحقيق استقلال العلم عن سلطة الدولة وعن سلطة الكنيسة. ولكن ماهي خصائص ذلك الروح العلمي الذي أسهم بأكبر دور في تشكيل صورة أوروبا الحديثة. يستخلص د. جابر عصفور من كتابات العميد مايعتبره إشارات مرجعية إلى تعريفه لأسس الروح العلمي في مجمل الدرس الأدبي، ولكن تعميم هذه العناصر يفيدنا لفهم تركيز العميد على المنحى العقلاني للعلم الأوروبي *. فهو أولا قانون العلية أو ربط السبب بالمسبب ويعني الروح العلمي ثانياً أن الحقائق ليست مطلقة وانما هي نسبية واضافية. ويعني . . ثالثاً أن «الشك هو الوسيلة المعقولة لليقين وأن التواضع العقلي هو الخلة التي تليق بالعلماء»[٤٥]. . «والعلم الحديث لايمكنه أن يعيش ولا أن يثمر إلا

في جو كله حرية وتسامح»[٤٦].

كذلك فإنه مثلما كان للفلسفة اليونانية هدف عام تسعى إليه هو وحدة الجنس البشري التي سعى الاسكندر تلميذ أرسطو إلى تحقيقها «فقد حمل الفرنسيون معهم فكر الثورة إلى كل مكان (في اوروبا) منذ نشبت ثورتهم في آخر القرن الثامن عشر، ونقلوه إلى الشرق مع الحملة الفرنسية فانتقلت معهم الآراء التي اتصلت بفكر الثورة الفرنسية: حقوق الانسان وكرامته والمساواة بين الناس»[٤٧].

وكأن أوروبا الحديثة بهذا الفهم هي اليونان القديمة وقد تعملقت فشملت أوروبا كلها وبذرت فيها بذورها القديمة: الوعي القومي، والحرية الفردية، والديمقراطية السياسية، وحرية الفكر والبحث العلمي، والخروج من دائرة الذات المغلقة إلى أفق الانسانية الرحب. وإن كان هذا الجانب الأخير عنصر توتر لم يجد له حتى الآن حلاً.

فهل ظلت النقائص اليونانية القديمة ماثلة أيضاً في أوروبا الحديثة؟ توقف طه حسين هنا أيضاً عند حروب الأشقاء التي مثلت حتى الآن كارثتين عالميتين. ففي الحرب العالمية الأولى قيل للجنود «*انهم لا يحاربون ألمانيا وحدها وانما يحاربون الحرب نفسها وأنهم اذا انتصروا فسيقضون على الحرب قضاء لا مردّ له... (ثم) تبين أن الملايين من الجند قد ضحي بها في سبيل الكذب والغرور وأن الشعوب الضعيفة قد ضللت تضليلاً. وفي الحرب العالمية الثانية لا تلبث الانسانية أن ترى الخوف يعود أضرى مما كان. وأعظم هولاً لا يخلع قلوب المحاربين وحدهم ولكنه يخلع قلوب الآمنين الوادعين الذين لم يجنوا الحرب ولكنهم اصطلوا بنارها*»[٤٨].

والواضح حتى الآن أنه إذا ما وُضعت المصلحة القومية أمام المصلحة الانسانية فان الكفة الأولى ترجح دون جدال عند خلفاء اليونان هؤلاء. تظل النزعة الانسانية حلما ويظل الصلح القومي واقعاً ملموساً وثقيل الوطأة في أكثر الأحيان.

والاستعمار واحد من هذه الأوجه التي تمثل طغيان الصالح القومي الأوروبي «*فقد أغارت (أوروبا) على بلاد لم تكن تريد إلا أن تحيا حياة وادعة، وأتاحت هذه الغارات أن يتغلب العالم الأوروبي على العالم الاسلامي العربي الذي لم يخضع قبل ذلك للسلطان الأوروبي، والذي استطاع في القرون الوسطى أن يقاوم الغارات الصليبية مقاومة رائعة*»[٤٩]. بل إن تلك الأنانية القومية ذاتها تحول العالم الحديث، وهو أعظم ما أنجزته أوروبا، الى نقمة على الحياة الانسانية. أو لم يكن «*استكشاف القنبلة الذرية وتجربتها المنكرة في آخر الحرب الماضية أشد مظاهر هذه الحياة نكراً؟*»[٥٠].

والظاهر هو أن «الجموح» يقلب الميزات الأوروبية إلى نقيضها، فإذا كان استقلال القوميات والتنافس فيما بينها من أسباب قوة أوروبا الحديثة، فإن تلك القوة ذاتها هي التي

ولّدت الحروب الشرسة فيما بينها ، وويلات الاستعمار التي أصابت شعوباً بريئة . وإذا كانت حرية الفكر قد أتاحت تقدم العلم ورقيّ الانسانية فيبدو أن هذا العلم نفسه، دون ضابط، كفيل بالقضاء على الانسانية تماماً .

بل إن تلك الحرية عندما استعلت بالعلم على الدين كانت «آثمة» كما سبق القول. فبعد الثورة الفرنسية « ***كان الذين يفتنون رجال الدين ويمتحنونهم هم أولئك الذين تأثروا بفلاسفة ماقبل الثورة ، فما بال هذه الفلسفة التي كانت تدعو إلى الحرية والتسامح قد استحالت عدوا للحرية والتسامح؟ أما الفلسفة نفسها فلم تتغير، ولكن السياسة التي استغلت الفلسفة لمصلحتها وضد خصومها هي التي أثمت*** » . تماماً مثلما كانت هذه السياسة قبل الثورة تستغل الدين، الذي يدعو إلى الحرية والتسامح، لمحاربة خصومها والبطش بهم . « ***فالاثم في حقيقة الأمر ليس اثم الدين ولا اثم العلم ولا اثم الفلسفة وإنما هو اثم هذه الدخيلة*** »[٥١] بين الدين والعلم .

ولكن فلنكن واضحين تماماً ، لأن طه حسين كان واضحاً تماماً. فهو لايقترح لحل هذا المأزق أن نحدّ من حرية العلم على أي نحو ، أو أن نخضعه لسلطة دينية ما أو لأية سلطة أخرى، وانما الحل عنده هو أن ترغم السياسة على أن تقف موقف الحيدة وعلى ألاّ تؤلب السواد لكي ينتصر لرجال الدين مرة ولرجال العلم أخرى. وبهذا يزدهر الدين ويزدهر العلم معاً[٥٢] .

وذلك هو عين مافعلته أوروبا الحديثة بعد تعثر محاولاتها بين النقيضين منذ عصر النهضة وحتى الثورة الفرنسية « ***إذ أن الأمر قد انتهى (في أوروبا) إلى شيء من التوازن بين الدين والحضارة*** » « ***وأما نحن فقد عصمنا الله من هذا المحظور ووقانا شروره التي شقيت بها أوروبا . فالاسلام لايعرف الاكليروس*** »[٥٣] . أي لايعرف طبقة قيّمة على الدين تدعي وحدها تفسيره والدفاع عنه مثلما كان الحال في أوروبا .

ولكن المسألة هنا ليست مسألة موازنة بين محاسن أوروبا ومثالبها . فقد رأى العميد كل مافي حضارتها من نقائص، مثلما لم تغب عنه من قبل نقائص الحضارة اليونانية. غير أنه يقول دون لبس أو تردد «ان الحضارة التي تلائم الحياة الحديثة شيء كامل لايمكن أن يؤخذ بعضه ويترك بعضه الآخر، وإنما يؤخذ كله أو يترك كله، فالذين يأخذونه كله هم الذين يحيون ويرقون* ويفرضون أنفسهم على الزمان وعلى غيرهم من الناس، والذين يتركونه كله أو يأخذون بعضه ويتركون بعضه الآخر هم الذين يموتون أو يخملون ويتعرضون للاستذلال والاستغلال ويطمعون الناس في أنفسهم ووطنهم . .

« ***وفي الحضارة الحديثة كثير من النقائص وكثير من الآثام، ولكن الشعوب الجديرة بهذا الاسم تجد في اصلاح هذه النقائص وهذه الآثام تنقية للحياة الانسانية من كل شائبة تنقص***

من قدرها »[٥٤] .

ترى هل ينطوي هذا القول على شيء من التناقض؟ . . إن متابعة فكر العميد كفيلة بأن تزيل أي شك في حقيقة مايعنيه: فما ينبغي ***« أن يؤخذ كله »*** هو بطبيعة الحال تلك الثوابت في الحضارة الأوروبية الحديثة التي أشرنا إليها والتي يوجزها العميد في عبارة ***« حرية داخلية قوامها النظام الديمقراطي وحرية خارجية قوامها الاستقلال الصحيح ووسائل ذلك هي التي مكنت للأوطان الأوروبية أن تكون حرة في داخلها ومستقلة في خارجها »***[٥٥] . .

ذلك هو الجوهر الذي يبقى من صورة الغرب. وأما النقائص فهي الزبد .

ولن يكون من الصعب بعد ذلك أن ندرك ما الذي يعنيه العميد حين يقترح علينا أن نسير سيرة الأوروبيين. لن يجدينا في شيء أن ننقل «منجزات» حضارة الغرب، فقد ظللنا نفعل ذلك قرابة القرنين فلم نحقق سوى القليل. ومنذ أكثر من خمسين عاماً قال العميد ***« العلم وحده سبيلنا إلى ذلك . . على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون »***[٥٦] .

ومن أجل أن يحدث ذلك، فلابد أن تحدث ثورة، لاأقل من ***« ثورة تقتلع طبائع الاستبداد من حياتنا ومن فكرنا. ولن تتحقق هذه الثورة إلّا إذا ماشاعت ثقافة الحرية ثم تمكنت من النفوس بحيث يتكون على أرضنا «الانسان ـ الفرد ـ الحر ـ» في اطار المجتمع المستقل الذي يقوده على طريق التقدم علماء ومفكرون يهيىء لهم المجتمع كل السبل لحرية البحث والتعبير، ويضع تحت تصرفهم كل الامكانات المادية التي تتيح لهم أن ينهضوا بعبء تلك الرسالة »*** .

هذا ولاشيء غيره هو موضوع ***« مستقبل الثقافة في مصر »***، فمن الحق أنه كتاب عن التعليم يرسم له خطة دقيقة ومدروسة (لم تتحقق مع الأسف في أي وقت!)، ولكنه في المقام الأول كتاب للانقلاب الاجتماعي. ولعل ذلك ـ لا الخلاف على فلسفة التعليم ولا الدعوة إلى التغريب ـ هو ما أثار على الكتاب كل ذلك السخط عند نشره وبعد ذلك أيضاً ممن يهمهم أن تترسخ طبائع الاستبداد تلك. بل إن الكتاب دعوة لانقلاب حضاري عام. فالتعليم هو الذي يشعر الفرد بواجبه وحقه (ص ١٠٤). والديمقراطية مكلفة أن تضمن للأفراد الحرية ، ولكن الحرية لاتستقيم مع الجهل ولاتعايش الغفلة والغباء (ص ١٠٤).

ذلك إذن هو الهدف الأساسي: العلم كوسيلة لحرية الفرد في بلد ظلت ثقافته وحضارته عبر قرون تمجد ذوبان الفرد في المجموع. ولن تتحقق تلك الحرية بمجرد التخلص من الأمية، بل لابد وأن تترسخ هذه الثقافة الجديدة التي تشعر الفرد بواجبه وحقه. ومن هنا فيجب أن يكون التعليم الأساسي مستمراً حتى بعد أن يترك الدراسة الأولية من لاتمكنهم ظروفهم من اكمال التعليم ، وعلى الدولة أن تكفل لهم تعليماً مسائياً منتظماً، (ص ١١٢). (وتلك فكرة ستأخذ بها منظمة اليونسكو فيما بعد وتسميها ضرورة التعليم مدى الحياة).

ولن تتأتى ثقافة الحرية هذه إلاّ إذا ما أمكن اصلاح حال المعلمين المادي والنهوض بثقافتهم، إذ لابد أن يشعر المعلم باحترام المجتمع له لكي يستقيم أن نطلب منه تلك المهمة الأساسية وهي **« أن تشيع في نفوس أبنائنا العزة والكرامة والحرية والاستقلال »**، (ص ١١٦) ولابد للنهوض بثقافة الحرية من اعتبار **« القراءة الحرة نصف التعليم العام بل أكثر من نصفه ولعلها أن تفيد المتعلمين أكثر مما تفيدهم الدروس »** (ص ٢١٠). ولابد أيضاً من أن يتعلم الأطفال دينهم في المدرسة تعليماً صحيحاً، مسلمين كانوا أو أقباطاً (ص ٩١ و ص ٤٤٥).

ويجب أيضاً تعليم الدين الاسلامي في المعاهد الأجنبية القائمة في مصر، شأنها شأن المعاهد المصرية الخالصة (ص ٨٦). فالاسلام دين التطور والطموح الى المثل العليا في الحياة الروحية والمادية جميعاً (ص ٤٣٩). ويجب أن يتعلم الدارسون احترام تاريخهم الوطني والولاء لمحور الوطنية **« التي تحصرها الحدود الجغرافية الضيقة لأرض الوطن »** (ص ٩٩). أما الجامعة فيجب أن تكون معقلاً للحرية ولاستقلال البحث العلمي (ص ٩٧).

تلك أوليات أساسية لكي يكون التعليم وسيلة لخلق ثقافة جديدة في المجتمع، عن طريق تغيير **« التركيبة الفكرية »** التقليدية وازدهار الفرد الجديد المهيّأ للابتكار والابداع. وبديهي بعد ذلك أن العلم والثقافة ليسا محصورين في المعاهد والمدارس، فلابد أن تكون هناك مراكز مستقلة للبحث العلمي. وعلى الدولة والمجتمع واجب تشجيع المثقفين على الانتاج لا بتوفير المال فحسب، فهناك **« ماهو أعظم خطراً من المال وهو الحرية. فالأدباء عندنا ليسوا أحراراً لا بالقياس إلى الدولة ولا بالقياس إلى القرَّاء »**.. ولو عبر الكتّاب عن الحقيقة كما يرونها **« فانتظر مايصب عليهم الجمهور ورجال الدين وادارة الأمن العام والنيابة العامة من مكروه »*** (ص ٤٧٤). وقد يكون لحرية الرأي شرُّها أحياناً ولكن لها خيرها دائماً. والعميد لايشك في أن كثيراً من الآثام الفردية والاجتماعية سيزول أو تخف أضراره إذا ماأتيح للأدباء أن يتناولوه بالنقد والتحليل، كما أنه لايشك في أن القوانين حين تتشدد في مصادرة حرية الرأي لاتحمي الفضيلة وإنما تحمي الرذيلة وتخلي بينها وبين النفوس (ص ٤٧٥/٤٧٦).

وينبغي بعد ذلك أن تتعاون كل الوسائل على نشر تلك الثقافة الرفيعة وعلى رأسها الصحافة والسينما والراديو، وأن تكون هذه الأدوات بأيدي المثقفين **« يشرفون عليها من بعيد »** دون تقييد لحريتها لكي تحقق تلك الرسالة الجليلة (ص ٤٧٧).(*)

كل هذا وغيره كثير مما يفصّله طه حسين في **« مستقبل الثقافة »** لابدّ منه لكي **« تشيع في مصر روح جديدة »** ولكي **« يعتز بها قوم أعزاء »**. ذلك أن لمصر فيما يرى العميد رسالة انسانية هي: **« تحقيق التعاون الفكري الخالص الذي يقارب بين الأمم ويلغي مابينها من**

الفروق ويرتفع بحياتها العقلية من ألوان الخصومة وضروب النزاع » (ص ٤٨٨).

وإذن فقد لايكون مايريده مستقبل الثقافة في نهاية الأمر هو أن تصبح مصر قطعة من أوروبا أو امتداداً لليونان القديمة وعصرها الذهبي أو مجدها السكندري. بل الواقع هو أن اليونان التي شخصها طه حسين، وصورتها الأوروبية الجديدة، ليسا في نهاية الأمر غير «يوتوبيا» من خلق العميد جعلها تتنكر في هذا الثوب الهليني الجميل. وتظل تلك اليوتوبيا التي يتخيلها أجمل بكثير من التاريخ والواقع على السواء. وهي تزداد جمالاً لأن تحقيقها أقرب منالاً.

ولقد استبانت لنا بعد كل ماسبق ملامح تلك المدينة الفاضلة: ثقافة رفيعة في المدرسة وخارجها تخلق أفراداً أقوياء وأحراراً، يشكلون بدورهم مجتمعاً قوياً حراً، قوامه النظام الديمقراطي الذي يكفل دون غيره ازدهار العلم والابتكار، والذي يلعب فيه العلم دوره لصالح التقدم ويلعب الدين دوره الأكثر شمولاً للحياة المادية والروحية معاً، ولكن دون أن تتدخل السياسة بين العلم والدين على أي نحو، لكي لايطغى أحدهما على الآخر، وبهذا وحده يمكن لهما أيضاً أن يزدهرا معاً.

وبفضل هذا التوازن الدقيق بين المادة والروح فستكون هذه المدينة الجديدة محصنة من «الجموح» الذي أفسد على اليونان وعلى أوروبا أمرهما. ومصر مؤهلة أكثر من غيرها بحكم تاريخها وثقافتها أن تكون هي هذه المدينة الفاضلة التي لاتقوم على الاستعلاء ولا على العنصرية اللذين يأخذهما العميد على الغرب[٥٧]، لأنها لاتريد أن تتسيد على أحد، بل تريد أن تشيع هذه القيم في العالم كله ليتحقق الحلم القديم ـ الجديد في وحدة انسانية شاملة، ولكن بدون سيف الاسكندر أو يوليوس قيصر، لأنه لن يكون في هذه الوحدة غالب ولا مغلوب، بل عالم يظله ـ بفضل الثقافة ـ السلم والاخاء: « ***لأني أرى شجرة الثقافة المصرية باسقة قد ثبتت أصولها في أرض، وارتفعت فروعها في سماء مصر، وامتدت أغصانها في كل وجه، فأظلت ماحول مصر من البلاد وحملت إلى أهلها ثمرات حلوة فيها ذكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح*** »[٥٨].

إلى أي العالمين تنتمي تلك المدينة: إلى الفارابي أو إلى عالم الثورة الفرنسية؟ واقع الأمر أنها لاهذه المدينة ولا تلك، ولكن عقلاً عبقرياً وإنسانياً قد مزجهما معاً مزجاً فريداً ليقدم لنا في النهاية اقتراحاً واقعياً وممكناً هو بالضبط « ***مدينة طه حسين الفاضلة*** ». فهل لنا أن نتأملها؟.

والآن، فلنترك جانباً مجال التفكير النظري، الذي يخضع للمنطق ويتحكم فيه الوعي، ولنحاول أن نرى كيف تصور طه حسين الغرب وعلاقته بالشرق في عمل ابداعي يخضع لوعي مختلف ومنطق مختلف قد يكونان أعمق نفاذاً.

تحرص سوزان طه حسين في كتابها على أن تنفي أن يكون العميد هو بطل «أديب»، تلك الرواية الفريدة التي لاأكاد، بل ولاأريد، أن أقاوم الاعراب عن افتتاني بها وعن الأسف لأنها لم تلق في تاريخنا الأدبي ماتستحق من الاهتمام ومن الذيوع. ذلك أن رسم الشخصية المحورية (أديب)، وأحاديثه الفردية المتدفقة التي تملأ الصفحات أثناء تجواله في القاهرة أو في المدينة الصعيدية الصغيرة أو في الريف في أوائل هذا القرن هي قطع من العبقرية الروائية النادرة في أدبنا كله. ولكن تلك قصة أخرى[٦٠]. ولكي يعود الحديث إلى سياقه فلنقل إن السيدة سوزان كانت محقة في نفيها. لأنه يستحيل أن يكون ذلك الأديب المبدد هو طه حسين الذي تتلخص شخصيته، على العكس من ذلك، في «الارادة» المصممة على قهر الضياع. غير أننا نجد في الرواية مع ذلك الكثير من شخص العميد: نجدها أولاً في الراوي الذي يقص علينا اعترافات مباشرة عن فترة جمعه بين الدراسة الأزهرية والجامعة المصرية الوليدة، ثم عن الفترة الأولى من بعثته إلى فرنسا. ولكننا نجدها على مستوى أعمق من ذلك في رؤية طه حسين المؤلف لصراع بطله (أديب).

وعلى المستوى الظاهري تبدو القصة كما لو كانت ذلك الصراع التقليدي في أدبنا الروائي ـ صراع المثقف «*الشرقي*» الذي يسافر إلى أوروبا من بلده المحافظ في مواجهة القيم الغربية «*المادية*» والمتحررة من التقاليد. وهو الصراع الذي ينتهي إما باستعلائه على ذلك الغرب «*المادي*» الخالي من الروح (***عصفور من الشرق***) أو بمحاولة التوفيق بين «*مادية*» الغرب و «روحية» الشرق (***قنديل أم هاشم***)، أو باندحاره وضياعه[٦١]. وحتى على هذا المستوى يظل لرواية طه حسين عمقها الفريد. فبطلها ليس ساذجاً ولابريئاً، بل هو قد قرأ الكثير عن الغرب وتمثله قبل سفره، وهو يتوقع سلفاً تلك الغواية التي سيلقاها من الغرب «*المتحرر*» ويسلّم بها. (ألا يكون هذا هو أهم أسباب طلاقه لزوجه حميدة التي لم يرد أن يظلمها بخيانته لها؟). كذلك فإن أوروبا التي يصادفها أديب ليست هي بالضبط أوروبا المتحررة اللاهية حسب المفهوم الشائع، بل هي باريس المحاربة والمتجهمة التي يتهددها الغزو والموت والخراب في الحرب العالمية الأولى. ولكن البطل رغم كل وعيه وتصوراته المسبقة، ورغم أن أوروبا التي رآها تحت وطأة الحرب تختلف كثيراً عن تلك التي تخيلها، فإن انبهاره بها يفوق انبهار السذّج والأبرياء. وهو يكتب إلى صديقه معبّراً عن حاله بتلك الصورة الغريبة: «***اذهب إلى الأهرام.. وانفذ الى أعماق الهرم الكبير، فستضيق فيه بالحياة وستضيق بك الحياة، وستحس اختناقاً وسيتصبب جسمك عرقاً، وسيخيل إليك أنك تحمل ثقل هذا البناء العظيم وأنه يكاد يهلكك، ثم اخرج من أعماق هذا الهرم واستقبل الهواء الطلق الخفيف، واعلم بعد ذلك أن الحياة في مصر هي الحياة في أعماق الهرم، وأن الحياة في باريس هي الحياة بعد أن تخرج من هذه الأعماق***»[٦٢]. ولعل أي تعليق على هذه الصورة

جدير أن ينتقص من أبعادها المتعددة. فهل ترانا مثلاً بحاجة إلى الحديث عن اللقاء بالحرية أو عن ذلك الهرم ـ الرحم الذي يخرج منه البطل إلى ميلاد جديد؟.

مهما يكن من شيء، فنحن نراه بعد هذا الميلاد، وقد انغمس في حياة أوروبا حتى أصبح جزءاً منها ـ أو بعبارة أصح ـ حتى تمنى أن يصبح جزءاً منها. فهو يرفض أن يغادر باريس التي التقى فيها بالحرية حين تهددها الغزو الألماني. وهو يريد أن يكون مصيره هو مصيرها، وسيفي بهذا العهد مهما يكلفه وان انتهى به إلى الموت. أليست باريس هي الحضارة؟ ألا يقول لصديقه ان الألمان لو دمروها فسيعلنون **« أن عهد الحضارة والعلم والفلسفة والتفكير والفن قد آذن بزوال وأن الإنسانية آن لها أن تستريح من جهدها الخصب العنيف. وأن تعود إلى هذه الراحة المجدبة التي يملؤها الذل والعقم والهوان »**؟[٦٣].

ولكنه لايحب في فرنسا حضارتها وعلمها وفلسفتها فحسب، بل هو أيضاً يحب إلين، تلك الفرنسية التي لاتقل عنه توتراً وتهوراً حتى انه ليضحي من أجلها بمستقبله وبامتحانه في الجامعة.

فكيف يشعر أديب بعد كل ذلك **« الاندفاع غرباً »** أن باريس تلفظ عاشقها المخلص؟ ولماذا تهجره إلين أو يهجرها هو دون سبب واضح؟ وما معنى تلك الهواجس التي تلح عليه وتخيّل إليه أن الحلفاء الغربيين جميعاً يكيدون له ويشنون الحرب عليه وأنهم مصممون على نفيه إلى المغرب الأقصى (أي على رده الى الشرق وان كان شرقاً اسمه **« المغرب »**)؟... أولاً يكتشف في صحوة أخيرة قبل أن يطبق عليه الجنون الكامل أن **« حميدة »** التي طلقها بارادته أحنى عليه من **« إلين »** التي ضحى من أجلها بكل شيء؟.

عند ذلك قد يبدو أن العميد يشخّص في هذه الرواية محنة الشرقي المنبهر بالغرب، وقد يبدو أنه يرضي أشدّ أنصار «الأصالة» تطرفاً، لاسيما إذا ماقبلنا التفسير القائل ان «حميدة» هي ذلك الرمز الأزلي لمصر، (في **«أديب»** مثلما في **«زقاق المدق!»** وأن الين هي أيضاً رمز لفرنسا[٦٤]. ذلك أن الرواية عند هذا المستوى تظل رواية عن أزمة **« الهوية »** ومايجرّه **« التغريب »** من ضياع.

ولكن الأمر قد لايكون بكل هذه البساطة. فذلك البطل يعي منذ البدء هويّته الحقيقية. وتلك الصفحات الطوال التي يتغنى فيها بكل شبر من أرض قريته أو مدينته الصغيرة، ووعيه الكامل بالدفء الاجتماعي الذي تمثله علاقته بأمه وأبيه وهما يعتبران اغترابه نهاية العالم، وتوقعه الدقيق المسبق لما سيحدث له في الغرب ـ كل ذلك لايسمح لنا بأن نتصور تلك المسيرة الآلية: الانبهار، فالاندفاع، فالسقوط بسبب أزمة **« الهوية »**. ولعلّ توتر ذلك البطل الذي خرج من فتحة الهرم إلى العالم الواسع مرده بالفعل إلى صراع في داخله نشأ بعد ذلك الميلاد الجديد، لا لأن كفة ميزان **« الغرب »** قد رجحت على الشرق أو العكس،

ولكن بالضبط لأن الكفتين ـ أمام هذا الوعي اليقظ ـ لم تنقطعا عن التذبذب وعن الاختلال دون أن ترجح احداهما. وبعبارة أوضح فإن أديب كان يحب بلده الشرقي بكل ذرة فيه حتى انه ليكتب لصديقه من على ظهر السفينة التي حملته إلى بعثته « *إني لأدنو الآن من فرنسا خائفاً وجلا شديد التشاؤم، لاأنتظر خيراً ولانجحا . . ولو طاوعت نفسي لما استقررت في مارسيليا إلا ريثما آخذ السفينة التي تردني إلى مصر* »[٦٥] . وهو أيضاً قد أحب فرنسا وماوجد فيها من حرية بعد أن خرج من أعماق الهرم، ولكنه يلاحظ في رسالة أخرى إلى صديقه أن له نفسين « *نفساً تأنس إلى الفرنسيين وتجد اللذة في عشرتهم وأحاديثهم ومشاركتهم فيما يأخذون فيه من الجد واللهو، ونفساً أخرى مشوقة أبداً، ملتاعة أبداً، تحب أن تسمع صوتاً مصرياً صادقاً وأن تأمن إلى قلب مصري صادق* »[٦٦] .

هنا إذن ذلك الحب الفطري البسيط للوطن، الذي لايحتاج إلى إعمال العقل ولايحتاج إلى أي تفسير، والذي جعل البطل من قبل يحزن حزناً لعله لم يعرفه في حياته حين اكتشف أنهم ردموا في قريته تلك القناة التي كان يتنزه على شاطئها وهدموا الكتّاب الذي كان يتعلم فيه صبياً. وهناك أيضاً منذ بداية الرواية كما ذكرنا ذلك التأكيد على الدفء الاجتماعي وترابط الأسرة والقرية والمجتمع الذي يجعل لبلده تلك السمة الانسانية المميزة .

ولكن ثنائية الوجدان لاتقتصر على الحب المزدوج لمصر ولباريس، بل يبدو أيضاً أن هناك نفوراً مزدوجاً منهما، لاسيما حين يتدخل الوعي. فهو يضيق بما في بلده من استكانة وفقدان للحرية ويقول لصديقه قبيل النهاية « *لا ياسيدي! . . إن العودة الى مصر شيء لم يقدر لي بعد. ولو أني بلغت من مقامي في فرنسا كل ماأريد مارضيت هذه العودة . . وبعد، فإن أمور مصر محزنة حقاً* »[٦٧] . . ثم إنه لايطيق ما في فرنسا من جموح بلغ ذروته في تلك الحرب التي يتحدث طويلاً عن جرحاها وموتاها، ولكنه يتوقف بشكل أطول عند ماتعنيه من فقدان للروابط الانسانية ومن وحدة قاحلة:

« *باريس كلها في هذه الأيام تشبه القهوة، يلتقي فيها الناس سراعاً ويفترقون سراعاً، كلهم معجل، وكلهم قلق، وكلهم يستقبل الساعة التي هو مقبل عليها غير حاسب للساعة التي تليها حسابا* »[٦٨] . وفي تلك العبارة لايتكشّف ادراكه لأزمة الحرب وحدها، بل لأزمة أعمق من ذلك بكثير في المجتمع « *الحر* » الذي أحبه ـ هي أزمة تلك « *الفردية* » و « *الحرية* » حين تدفع إلى مداها، فإذا بالناس جزر منعزلة « *كلهم معجل وكلهم قلق* » .

ومن هذا المنظور لاتبدو الصدارة لأزمة الهوية، بل لأزمة أبعد غوراً واجهها البطل، لاتقتصر على الشرق والغرب بل تشمل الوجود الانساني، وتتصل بتحقيق التوازن بين تناقضات لايوجد لها حل يسير. ولكن إذا اخترنا أن ننظر إلى تلك التناقضات بمعايير الشرق والغرب ـ وهي نظرة مشروعة في اطار الرواية ـ فقد نقول ان البطل لم يستطع أن يحقق التوازن

بين هذين العالمين الفاتنين معاً والمعذبين معاً .فهو لم ير مثلاً ، شأن ذلك العصفور الشهير من الشرق ، أن من الأفضل أن يقبل الانسان العالمين كما هما ويختار بينهما، فيغرد أنغامه المريحة في قفص الشرق المحكم الاغلاق مع كل الطيور الأخرى التي تكتسب الدفء والأمن من تلاصقها وتماثلها . فما أسهل مايخلي ذلك السبيل إلى الطغيان والاستبداد وإلى « ***الكل في واحد*** ». والواضح أن البطل قد ظل مؤمناً بالحرية كقيمة لايمكن الاستغناء عنها. وتلك الحرية شاء أم أبى ، وسواء أكانت حرية كاملة أو منقوصة أو معيبة، فإنه يجدها في الغرب ولكن بلده العزيز لم يعرفها بعد، ولهذا تظل « ***أمور مصر محزنة حقاً*** ». ومن الناحية الأخرى فهو يرى آفة الجموح في تلك الحرية الفردية ويرى أنها حين تدفع إلى مداها لاتعني غير بيداء من الوحدة يعيش فيها الناس فرادى ومنعزلين ، ومن هنا تظل حميدة ـ أياً كان الأمر ـ أحنى عليه من الين .

وقد حيرت تلك الأزمة أديباً غربياً عظيماً هو دستويفسكي الذي أسماها بالتناقض بين الأخوة الانسانية الحقة وبين الحرية الفردية الحقة . وهو يقترح لها حلاً « ***فنياً*** » أو « ***روائياً*** » إن جاز التعبير في شكل حوار بين الطرفين . إذ تقول الفردية للمجتمع « ***إن الاتحاد وحده يصنع قوتنا (ولهذا) فإنني أتنازل لك عن جميع حقوقي وأضع نفسي تحت تصرفك . . سوف أفني نفسي فيك وأذوب رابطة الجأش شريطة أن تزدهر أنت وتبقى*** » فيرد المجتمع « ***إنك تعطينا الكثير*** » . . ***وما تعطيننا إياه لايحق لنا أن نرفضه . . ولكن ماحيلتنا إذا كنا من جهتنا نعذب أنفسنا في سبيل سعادتك؟ خذي منا كل شيء أيضاً . وبكل مانملك من قوة سوف نحاول دائماً أن تملكي الحد الأقصى من الحرية الشخصية ومن الاستقلال*** »![٦٩] .

ولكن هل هذا الحل السحري ممكن حقاً؟ . . وهل كان يملكه «أديب» طه حسين حتى لو أراد؟ إن كل ماراه بوعيه المتوتر هو ذلك التناقض بين الشرق الذي يذوب فيه الفرد حتى ينمحي ، وبين الغرب الذي تتأكد فيه تلك الفردية ، ولكنها سرعان ماتصبح عبئاً وعذاباً . وقد عجز عن أن يجد حلاً حقيقياً يطمئن إليه . ومن هنا فإنه يدخل، وكأنما باختياره، عالماً تلغى فيه المتناقضات جميعاً، ويبدو جنونه الأخير مهرباً بصورة أخرى إلى « ***سجن أبي العلاء*** » ـ أي : وحيدا ضد العالم

وقد يكون هذا هو طه حسين في أكثر لحظاته تشاؤماً، ولكنه ليس هو طه حسين الحقيقي ، ذلك المحارب العنيد . لقد رأى هو أيضاً المشكلة والتناقض ولكنه لم يتهيب أن يطرح حلا . ومن هنا جاء بعد « ***أديب*** » بثلاث سنوات « ***مستقبل الثقافة*** » . ولعل الدراسة أن تبيّن لنا أن العميد لم يكن يريد في مستقبل الثقافة انتقاء العناصر « ***الصالحة*** » من الشرق والغرب لتحقيق الزواج السعيد فيما بينها ، فذلك جهد مشكور ولكنه لايفيد . ولعله أن يتضح لنا عندئذ أن ماكان يسعى إليه حقيقة هو « ***تصحيح*** » مسار الشرق والغرب معاً، وأنه

من أجل ذلك يطرح علينا «*الثقافة الإنسانية*» كمنهج وطريق .

المراجع

(١) «*مستقبل الثقافة في مصر*» - دار الكتاب اللبناني - بيروت (ط ١٩٨٢)، ص ٤٩٦ .

(٢) سنغفل الكثير من كتب الهجوم والتعريض الشخصي الذي لايرقى إلى مستوى النقد (وإن لم يحدّ ذلك من انتشارها وتأثيرها بطبيعة الحال). ولكن انظر في ذلك مثلاً كاتباً جادّاً هو د. **جلال *أحمد أمين*** يورد هذا الاقتباس بالذات كدليل على ماأصاب العرب في فترة مابين الحربين من فقدان للهوية والثقة بالنفس، «*المشرق العربي والغرب*»، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط٤) - بيروت ١٩٨٣، ص ٣٣ و ٤١ .

(٣) Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age 1798 – 1939 Oxford University Press. London 1960, pp. 342 – 325.

(٤) «*من بعيد*» - دار الكتاب اللبناني - بيروت : المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين - المجلد الثاني عشر - (ط٢) - ١٩٨٣، ص ١٨٢ .

(٥) «*أحاديث*» (كتاب إلى الآنسة مي) - المرجع السابق، ص ٧٣٦

(٦) «*فلسفة ابن خلدون الاجتماعية*» - مجموعة الأعمال الكاملة - المجلد الثامن (ط ٢) - ١٩٧٥، ص ٤٣/٤٤ .

(٧) المرجع السابق، ص ٤٤ .

(٨) المرجع السابق، ص ٤٦ .

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، ص ١١٢ .

(١١) المرجع السابق، ص ٢٠٣ .

(١٢) «*قادة الفكر*»، مجموعة الأعمال الكاملة، (ط٢) - ١٩٧٥، ص ٢٠٧ .

(١٣) «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، ص ٥٦ .

(١٤) أنور الجندي : «أخطاء المنهج الغربي الوافد» (دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧٤) ص ٣٢٨ .

(١٥) «قادة الفكر»، ص ٢٠٠ .

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٠٦ .

(١٧) المرجع السابق، ص ٢٧٨ .

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٦٧ .

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٦٨ .

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٣٠ .

(٢٢) «من بعيد»، ص ١٥٣ .

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٥ .

(٢٥) **«قادة الفكر»، ص ٢٨٢ .**

(٢٦) ***رحلة الربيع*** (ضمن ***«رحلة الربيع والصيف»***) ـ دار العلم للملايين ـ بيروت، (ط ١٠) ـ ص ٧ ـ ٩ .

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٢ .

(٢٨) «قادة الفكر»، ص ١٩٦ .

(٢٩) ***«أوديب ـ ثيسيوس»*** ـ دار العلم للملايين، بيروت، (ط ٤) ـ ١٩٨٠، ص ١٥ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢٠ .

(٣١) «قادة الفكر»، ص ٢٠٤ .

(٣٢) ***«نظام الأثينيين»*** ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ المجلد الثامن (ط٢)، ١٩٧٥ ـ ص ٣١٧ .

(٣٣) المرجع السابق، ص ٣١٨ .

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢٩٩ .

(٣٥) رحلة الربيع، ص ١٦ .

(٣٦) «قادة الفكر»، ص ٢٧٨ .

(٣٧) المرجع السابق، ص ٢٧٩ .

(٣٨) المرجع السابق، ص ٢٨٢ .

(٣٩) «من بعيد»، ص ١٧١ .

(٤٠) «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، ص ١٠٩ .

(٤١) «من بعيد»، ص ١٦٦ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٦١ .

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٦٦ .

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٦٧ .

(٤٥) د. جابر عصفور ـ «المرايا المتجاورة»: دراسة في نقد طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٣ ـ ص ٢٤٧ .

(٤٦) «من بعيد»، ص ١٨٢ .

(٤٧) ***«تقليد وتجديد»*** ـ دار العلم للملايين ـ بيروت (ط٣) ـ ١٩٨٤، ص ٥٦ .

(٤٨) ***«كلمات»*** ، دار العلم للملايين ـ بيروت (ط٤) ـ ١٩٨٢، ص ١١٢/١١٣ .

(٤٩) «تقليد وتجديد»، ص ٥٥ .

(٥٠) «كلمات»، ص ١١٤ .

(٥١) «من بعيد»، ص ١٦٧/١٦٨ .

(٥٢) المرجع السابق، ص ١٧٠ .

(٥٣) «مستقبل الثقافة»، ص ٦٤ .

(٥٤) ***«من أدبنا المعاصر»*** ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ (ط٢) ـ ١٩٨٣، ص ٢٥٥ .

(٥٥) «مستقبل الثقافة»، ص ٥٩ .

(٥٦) «من بعيد»، ص ١٨٢ .

(٥٧) ***«ألوان»*** ـ دار المعارف، القاهرة (ط٥ ـ د. ت. ن) ، ص ٣٠٨ .

(٥٨) «مستقبل الثقافة»، ص ٤٩٥ .

(٥٩) سوزان طه حسين: «معك» (ترجمةبدر الدين عرودكي) ـ دار المعارف، القاهرة (د. ت. ن)، ص ٢٩٤.

(٦٠) د. حمدي السكوت ود. مارسدن جونز: «أعلام الأدب المعاصر في مصر»: طه حسين. قسم النشر بالجامعة الأمريكية ـ القاهرة ـ ١٩٧٥ ـ ص ٤٣ و ٥١.

(٦١) راجع تحليلاً مفصلاً لهذه الاتجاهات النمطية في الأدب المصري عن علاقة الشرق بالغرب في دراسة لباحثة نرويجية: Gunvor Mejdell: The Image of Europe in Egyptian Literature; in Egypt under Pressure, Scandinivian Institute of African Studies, Upsala, Swefen, (1986) p.96 et seq.

(٦٢) «أديب» (ضمن الأعمال الكاملة) ـ المجلد الثالث عشر (ط ٢) ١٩٨٣ ـ ص ٦٢٦.

(٦٣) المرجع السابق، ٦٢٩.

(٦٤) يتساءل الدكتور أنور لوقا إن كان يمكننا أن نقبل هذه الرمزية المباشرة في:

Anwar Louca: Taha Hussein and the West (in Cultures, vol.II, no.2, The Unesco Press and la Baconnière, Paris) pp. 121 – 122.

(٦٥) «أديب»، ص ٦٢٧.

(٦٦) المرجع السابق، ص ٦٤٢.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٦٣٣.

(٦٨) دستويفسكي: «ذكريات شتاء عن مشاعر صيف»: ضمن الأعمال الكاملة لدستويفسكي ترجمة: د. سامي الدروبي (ج٦) ـ الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة (د. ت. ن.). ص ٣٨٩.

«مستقبل الثقافة في مصر»
في مسيرة طه حسين الفكرية

د. علي سعد

في الشهر الأخير من عام ١٩٣٨ ، أي منذ واحد وخمسين عاماً بالتمام ، صدر كتاب طه حسين *«مستقبل الثقافة في مصر»* الذي أثار في حينه ضجة، في مصر والعالم العربي، لاتقل عن الضجة التي أثارها كتابه *«في الشعر الجاهلي»* االصادر عام ١٩٢٦ . وإذا تجاوزنا الجدل الذي قام حينذاك والذي تستمر رواسبه وذيوله حتى اليوم، حول دعواه ان مصر كانت منذ القدم جزء من بلدان المتوسط وانها منذ القرن الماضي كانت جزءاً من أوروبا، في كل مايتصل بالحياة العقلية والثقافية، لايسعنا إلا أن نعترف بأن كتاب *«مستقبل الثقافة في مصر»* يحتل موقعاً مميزاً بين الحشد الكبير من مؤلفات طه حسين ، حتى بين ما كان منها أكثرها تميزاً وتـوهجاً ، أو إثارة للجدل والنقاش؛ ولانحسبنا مغالين إن قلنا إنه المصنف الأكثر تجنيداً للمواهب والطاقات الفائقة التي ميزت طه حسين ككاتب ومجدد اجتماعي ومناضل سياسي انطلاقاً من موقعه الثقافي، والأكثر تجسيداً لتلازم الفكر النظري والممارسة العملية في سيرته كمثقف وإنسان والأكثر تأكيداً على سطوع حقيقة انه استطاع، بفضل تلاقي هذه المواهب والطاقات مجتمعة في شخصه مع هذا التلازم بين الفكر والممارسة، أن يحقق في حياته أكثر من أي واحد من أعلام النهضة، تحول الفكر إلى فعل إصلاحي بالغ التأثير في حياة مجتمعه وعصره.

وإشارتنا إلى الموقع المميز، بل المحوري، لكتاب *«مستقبل الثقافة في مصر»* في مجموع آثار طه حسين لاتعني التقليل من أهمية مؤلفاته الأخرى،وخاصة تلك التي اتخذ صدور كل

واحد منها صفة الحدث الثوري أو الطليعي في الميدان الذي تطرق اليه، مثل ***«ذكرى أبي العلاء»*** و ***«في الشعر الجاهلي»*** و ***«الأيام»*** و ***«حديث الاربعاء»*** و ***«على هامش السيرة»*** و ***«المعذبون في الأرض»*** .

ولكن تسهيلاً لتوضيح مانشعر به من فارق في طبيعة وقيمة كل من هذه الآثار بالمقارنة مع كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** نرى أن لابأس علينا من أن نشبه هذا المصنف الأخير بالسيمفونية التي تملأ النفس بجلال تصميمها وإحكام وتنامي وتكامل بنائها المركب والمتعدد وتآلف وتناغم وانسجام مختلف النغمات والأصوات المنبعثة من مجموعات الآلات المتنوعة والخاضعة في انطلاقها وفي صمتها لاشارات العصا السحرية لقائد الاوركسترا، وان نشبه فعل كل من المؤلفات الأخرى بما تتركه المعزوفة المعدة لأن تلعبها الآلة المنفردة والتي قد تأخذ اللب برقة وعذوبة نغماتها وبجمال ايقاعها، ولكن يبقى تأثيرها الشجي محصوراً في جانب من مكامن النفس دون الجوانب الأخرى بسبب محدودية ماتحركه رنات أو أنات الآلة الوترية أو النافخة التي تؤديها.

وقراءة كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** تمنحنا، مجتمعة، كل ألوان المتعة وكل نكهات اللذة المعرفية التي تنكشف لنا، منفردة في الواحد والآخر من كتب طه حسين . وذلك لأننا نخرج من قراءة هذا الكتاب الذي شاء صاحبه أن ينذر نفسه فيه لموضوع يبدو بالغ التخصص في مجال محدود، هو موضوع التربية والتعليم وتعزيز الثقافة وإشاعتها، نخرج بانطباع لامفر منه وهو ان مضمون هذا الكتاب جاء المحصلة لكل تجربة طه حسين الفكرية والانسانية، وتكثيفاً لكل الرؤى والتصورات والأفكار والأحلام التي حاول رسمها في كتاباته السابقة وفيها تلامس من كتابات . وان فيه تجلياً لكل الصفات والمزايا والمواهب التي تكشفت عنها مسيرته في دنيا الكلمة وفي دنيا النضال لاعطاء الكلمة كل ثقل الفعل في واقع المجتمع .

ومن الصفات والمواهب التي تتجلى في كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** مايتصل بنمط عرض وصياغة المؤلف، ومنها مايتصل بالثوابت الخلقية والقناعات والقيم التي يصدر عنها، ومنها مايتصل بالمضمون وماينطوي عليه من مخزون معرفي وإحاطة بالموضوع ومن أبعاد فكرية واجتماعية وسياسية للمقولات والطروحات الواردة في ثناياه .

ونبدأ بالحديث عما سميناه عرض وصياغة أفكار المؤلف في هذا الكتاب.ونحن أبعد ما نكون رغبة في محاولة أو إعادة محاولة دراسة أسلوب طه حسين في كتاباته. فقد قمنا في بحث سابق[1] بمحاولة الكشف عن بعض السمات المتميزة لشكل الأداء اللغوي والبياني الذي تفردت به هذه الكتابات، وعن علاقة جانب من هذه السمات وخاصة الليونة في الألفاظ والاشراق في العبارة والسلاسة في القول، والجملة الطويلة ذات الايقاع المتوازن والتي تتردد

داخلها الكلمات المترادفة وتتوالى التعابير المتنوعة المعبرة بصيغ مختلفة عن الفكرة الواحدة، وعن علاقة كل ذلك بالرغبة الدفينة عند طه حسين في إيصال مايريد إيصاله إلى القارىء بأقصى مايكون من الدقة والنفاذ والفعالية، وهي الرغبة التي تضرب جذورها في النزعة المتأصلة عند هذا الانسان الكبير الذي حجبت عنه الطبيعة أضواء الأشياء الخارجية، فكان رده ارتداداً إلى كنوز المعرفة يغني بأضوائها نفسه ويغني الآخرين.

وإنما الذي نقصده الآن هو مايميز طريقة طه حسين في تناوله موضوعه بشكل اجمالي في الكتاب الذي يعنينا.

فمن جهة، يمكننا أن نرى في كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** حداً فاصلاً بين رحلتين في مسيرة طه حسين المؤلف:

ـ المرحلة التي سبقت صدور هذا الكتاب والتي تتميز بانصراف طه حسين، كلياً، لدراسة واستلهام تاريخ الأدب والفكر والثقافة وخاصة في العصور القديمة.

ـ والمرحلة التي تلت هذا الصدور التي يغلب فيها تحول طه حسين في مؤلفاته إلى دراسة حياة عصره ومجتمعه سواء في عرضه ونقده للحياة الأدبية في مصر أو في أوروبا وفرنسا بصورة أخص أو في إلقاء نظرة نقدية على الحياة السياسية والاجتماعية والتربوية في عصره.

ومن جهة أخرى نقع في كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»***، ولأول مرة، في مجموع مؤلفاته على محاولة لمعالجة قضية كبيرة معالجة شاملة، تجمع في نفس واحد وسياق واحد وباندفاع متصل شتى الوجوه وشتى التشعبات للقضية موضوع الدراسة، وهي قضية التربية والتعليم والثقافة في مصر، فيما تبدو غالبية مؤلفات طه حسين عمليات توليف وتجميع لسلاسل من فصول دراسات،أعدت في الأصل ليلقيها على طلبته في الجامعة (***«في الشعر الجاهلي»، و «حديث الأربعاء»، و «من حديث الشعر والنثر» و «قادة الفكر»***)، ولمجموعات من فصول ومقالات في مواضيع شتى، أو من قصص ورسائل تتضمن آراء وأفكار عن قراءات في كتب التراث أو الأدب الحديث أو استحضارا لانطباعات خلفتها رحلاته إلى الخارج، فصول ومقالات وقصص ورسائل متفرقة نشرت في صحف مختلفة، وفي أوقات مختلفة وفي ظروف متباينة ثم جرى جمعها بعد سنين في كتب تشكل غالبية مانعرف من مؤلفات لكاتبنا الكبير. كل هذه المؤلفات تنقصها الوحدة في الاستحضار الذهني المتزامن لمختلف أقسام الموضوع المعالج، هذه الوحدة التي تبرز جلية في كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»***. فهذا الأخير يبدو ثمرة ناضجة لعمل ذهني وتنقيب بحثي متصل وفقاً لمخطط مسبق يستند إلى تجربة عمر كامل.

ويتجلى في هذا الكتاب، فضلاً عن هذه الوحدة التزامنية في التخطيط وفي الصياغة، صفة الشمول، واحاطة المؤلف الكاملة، بكل تفاصيل جوانب القضية التربوية والتعليمية

في مصر والمعرفة الدقيقة ليس فقط بالأوضاع التي كانت سائدة في مؤسسات التعليم العاملة في وطنه، أيام اضطلاعه بمسؤوليات متنوعة في الجامعة وفي وزارة المعارف، وانما أيضاً بتطور هذه الأوضاع منذ النصف الأول من القرن الماضي وبخفايا تجاذبات الدولتين الاستعماريتين الكبيرتين آنذاك : فرنسا وبريطانيا، وتدخلات الاحتلال البريطاني خاصة لابقاء التعليم في الأوضاع المتردية التي كان عليها؛ هذا فضلاً عن اللفتات العديدة إلى مايجري في البلدان الاوروبية المتقدمة وخاصة فرنسا، في ميدان الثقافة والتعليم بمختلف وجوهه ومستوياته. كل ذلك يدل على طول باع طه حسين في الدراسة المقارنة لنظم التعليم، وعلى أخذه القضية التربوية في بلده بكل الجدية والجهد الشاق والمتابعة المتقصية إلى أقصى الحدود، فضلاً عن انفتاحه على الحضارات الأخرى، انطلاقاً من اطلاعه الواسع على الثقافة الفرنسية ونظم التعليم المتبعة في مؤسساتها التعليمية والافادة من هذا الاتصال المعرفي بالتجارب الثقافية والتربوية في هذه البلدان المتقدمة، بل والافادة من أسفاره الى الخارج (بمناسبة انعقاد مؤتمرات تتعلق بشؤون الثقافة والتعليم) لتعميق معرفته بالتجارب التربوية في هذه البلدان، ولاغناء تجربته الخاصة بشؤون التربية في بلده، وذلك توصلاً لارساء دعوته إلى اصلاح التعليم في مصر على أسس معرفية واختبارية واسعة وراسخة.

ويكشف النص التالي الذي أورده المؤلف في مقدمة كتاب *«مستقبل الثقافة في مصر»* في محاولته لبيان الأسباب التي دفعته لتأليفه، بعضاً من الصفات الخلقية التي ميزته كأحد أعلام النهضة. وبعد أن يشير إلى أن السبب الأول كان محاولته تبصير الشباب الجامعيين بواجبات مصر في ذات الثقافة والتعليم بعد حصولها على الاستقلال (الجزئي) بعد امضاء معاهدة لندن بينها وبين الانجليز وبعد توقيع معاهدة مونترو التي قضت بالغاء امتيازات الدول الاوروبية، فرأى أن يبذل الجهد الشاق وأن يفرغ للبحث الأكثر تفصيلاً بحيث يمكنه أن يفي بوعده للشباب الجامعيين بأن يهديهم إلى الأجوبة المدروسة بالعمق الكافي على تساؤلاتهم. بعد ذلك يقول:

« والأمر الثاني ان وزارة المعارف ندبتني لتمثيلها في مؤتمر اللجان الوطنية للتعاون الفكري، الذي عقد في باريس في صيف السنة الماضية وان الجامعة ندبتني لتمثيلها في مؤتمر التعليم الذي عقد في صيف ذلك العام أيضاً، وقد شهدت هذين المؤتمرين.

... وشهدت مؤتمرات أخرى عقدت في باريس أثناء ذلك الصيف، حتى قضيت شهراً أو نحو شهر أشبه شيء بالطالب الذي يختلف الى الدروس في مواظبة ونظام. وكانت هذه المؤتمرات على اختلافها تدرس الثقافة من بعض أنحائها. وقد سمعت فيها آراء، وأثار ماسمعت في نفسي خواطر وعواطف وآمالا لم أر بدا من تسجيلها، فمنيت نفسي بأن انتهز فرصة هذه الخواطر والعواطف، لانجز ماوعدت به الشباب الجامعيين فيما بيني وبين

نفسي . . .

وكنت أقول لنفسي إن انجاز هذا الوعد سيكلفني من الوقت والجهد أكثر مما تكلفني كتابة تقرير أو تقريرين . . . ولكنه سينتج كتاباً ضخماً . . . ولكن الكتاب سيذاع في الناس وسيقرؤه المثقفون، سواء من اليه أمر من أمور السلطان،ومن لاناقة له في السلطان ولاجمل . . . وهو على كل حال سينبيء الشباب بأن أساتذتهم وآباءهم الذين يقسون عليهم أحياناً إنما يقدمون على ذلك لأنهم يحبونهم كما يحبون أنفسهم . . ولأنهم يؤثرونهم بالخير ويحرصون أشد الحرص على أن تكون أجيال الشباب خيراً من أجيال الشيوخ، وعلى أن يحقق الشباب لمصر من المجد والعزة ماعجز الشيوخ عن تحقيقه»[٢] .

في هذا النص مايدل ***أولاً*** : على تأصل النزعة التي كانت تدفع طه حسين، منذ صغره، لتجاوز كل العقبات لارتياد مناهل المعرفة والعلم في الحقول التي يوجه إليها اهتمامه . وحديثه هنا عن طوافه في باريس، في الصيف الذي سبق وضع كتابه هذا بين جلسات المؤتمرات المنعقدة حول مختلف الشؤون الثقافية والتربوية، وتشبيه نفسه وهو ابن الخمسين بالطالب الذي يشهد الدروس في مواظبة ونظام، يذكرنا بالصفحات الجميلة من كتاب ***«الأيام»*** التي كان يصف فيها تحرقه لاكتساب العلم والمعرفة، وخاصة تلك التي تصف مشاعره في الأيام الأولى لمجاورته الأزهر حيث لم يكن يشعر بالغربة، رغم ابتعاده عن أهله وقريته ***«وانما هي نفسه تتفتح من جميع أنحائها، وقلبه يتشوق من جميع أقطاره ليتلقى . . . شيئاً لم يكن يعرفه ، ولكنه كان يحبه ويدفع إليه دفعاً . . وهو العلم. وكان يشعر شعوراً غامضاً بأن هذا العلم لاحدّ له . . . وكان يود أن ينفق حياته كلها وأن يبلغ من هذا العلم أكثر مايستطيع أن يبلغ»***[٣]

وهو يذكرنا كذلك بالصفحات التي لاتحصى من كتبه العديدة التي يصف لنا فيها المتعة التي كان يجدها في التعرف، أثناء قراءاته في مصر أو في رحلاته إلى أوروبا، على مختلف ألوان المعرفة. وهو يؤكد ملامح الصورة الأبرز التي تنطبع في نفوسنا عنه عند قراءة غالبية كتبه، صورة الانسان الذي ظل يحرص على أن يظل حتى آخر أيامه وبالرغم من كل المناصب التعليمية الرفيعة التي احتلها، ذلك الطالب الذي لاينقضي شوقه إلى طلب المعرفة وإلى الغرق في ***«بحر العلم الذي لاساحل له»*** كما كان يتصور ويتمنى منذ بداية التحاقه بالأزهر، والدائم الحنين لأيام دراسته وللطلبة والأستاذة الذين عرفهم خلالها، كما يتبدى في العديد من كتاباته ، وخاصة في ***«الأيام»*** وفي فصول من كتب أخرى يسترسل فيها مع ذكرياته عن أيام دراسته ***«في الصيف»***[٤] ، ***«ونقد واصلاح»***[٥] و ***«أحاديث»***[٦] وفي أحاديثه مع جلسائه كما نرى بعضها فيما دوّنه محمد الدسوقي[٧] .

وفي النص ***ثانياً*** : ترجمة حارة لعظيم محبته للطلبة وللشباب الجامعيين، بل عن كبير

احترامه لهم، ولتطلعاتهم وتساؤلاتهم ولحرصه على أن يكون مايسدي إليهم من نصائح ومايبدي لهم من آراء حول مستقبل مصر، على قدر تطلعاتهم وطموحاتهم، وتمنياته في أن يكون جيلهم أقدر من الشيوخ على بناء هذا المستقبل. وليس أدل على هذا الاحترام من تجنيده لبذل كل الوقت وكل الجهد اللذين يتحدث عنهما في سبيل التزود بالعدة المعرفية اللازمة لصياغة هذا الكتاب الذي نحسب أنه أضخم مؤلفاته الافرادية، والذي قدمه هدية لهم وفاء لوعد قطعه فيما بينه وبين نفسه بأن تكون أجوبته على أسئلتهم على المستوى الذي يتناسب مع مايأملونه من أستاذهم . احترام الأستاذ لطلبته هو إذن الوجه المقابل لاحترامه لنفسه.

وفي كتاب **«مستقبل الثقافة في مصر»** تتجسد سمتان متلازمتان في شخصية طه حسين وجدنا تعبيرهما المستمر في كتاباته، وفي سلوكه كانسان وطالب وكاتب ومسؤول عن شؤون الثقافة والتربية . هاتان السمتان هما الشجاعة في إبداء الرأي والروح النقدية. ونذكرهما معاً لأننا نعتقد ان لاقيمة للواحدة منهما دون الأخرى. فاتخاذ الموقف الشجاع وقول الكلمة الحرة دون تهيب أو وجل من سلطان جائر أو خشية من ردة رأي عام تستبد به الجهالة أو العماية، لاجدوى منهما ولافعالية على مدى زمني يقصر أو يطول، إلّا إذا ارتكز الموقف الرافض للوضع السائد أو المفروض إلى رؤية متبصرة ونظرة ثاقبة تبين الخلل في الوضع، وتنفذ إلى مواطن العلة والخطأ في المفاهيم والمناهج والممارسات، فيأتي الموقف الشجاع الذي يتخذ لفضح العلة ، والكشف عن الخطأ أو الخلل بداية الطريق إلى الاصلاح .

ولايخلو فصل من فصول كتاب **«مستقبل الثقافة في مصر»** من ممارسة هاتين الملكتين المتأصلتين في نفس طه حسين، ممارسة ذكية وبارعة وشاملة، بحيث تناول عمله النقدي ليس فقط كل زوايا قطاع التعليم في مصر ، وانما أيضاً العديد من جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها .

وهو في الفصل الذي يبدأ فيه عرضه لقضية التعليم في مصر[٨] ينطلق من حقيقتين هامتين في واقع الحياة المصرية، أولهما «إن كثرة المصريين الساحقة لاتزال جاهلة جهلاً مطلقاً، فلابدَّ من أن تقوم الديمقراطية بتعليمها».

° ° ° وثانيهما «إن القلة المتعلمة في مصر، وهي لاتعدو العشرين في المائة، قد خضعت لألوان مختلفة من التعليم، ومناهج وبرامج ينكر بعضها بعضاً ونشأ عن ذلك اضطراب له آثاره الخطيرة في حياتنا المصرية». . ثم يوضح مايعنيه بهذا التباين .

« فهناك التعليم الرسمي الذي تقوم عليه الدولة . . . وقد كان إلى الآن متواضعاً . . . وقد رسم الانجليز طريقة محدودة ضيقة، فافسدوه وأفسدوا نتائجه وآثاره أشد الإفساد . . . . وهناك التعليم الأجنبي الذي قام في مصر، مستظلاً بالامتيازات الأجنبية، غير حافل

بالـدولـة، ولاخـاضع لسلطانها ، ولامعني إلا بنشر ثقافة البلاد التي جاء منها، وتكوين التلاميذ المصريين على نحو أجنبي خالص، خليق أن يبغض إليهم بيئتهم المصرية وأن يهون في نفوسهم قدر وطنهم المصري . . . وهناك التعليم المصري الحر الذي يزعم المحافظة على المنـاهـج والـبرامج الرسمية . . . وكان يمتاز بخصال أقل ماتوصف به أنها مصدر فساد للتفكـير، ومصـدر فساد للخلق. . . وهنـاك تعليم آخـر تشرف عليه الدولة ولاتشرف عليه، . . . وهو التعليم الديني الذي يقوم عليه الأزهر الشريف ومايتصل به من المعاهد المنبثة في الأقاليم. هذا التعليم رسمي تشرف عليه الدولة لأنها تنفق عليه من الخزانة ومن أوقاف المسلمين . . . ولكنه كان إلى عهد قريب قد انصرف إلى نفسه ، وانصرفت الدولة عنه لايكاد يخضع لمراقبة ولاملاحظة . وكانت صفته الدينية ومازالت ، تحميه إلى حد بعيد من تدخل السطان المدني».

ثم يقـوم المؤلف، انـطلاقـاً من هذه المـلاحظات النقدية، باقتراح الأسس الأولى لاصلاح التعليم[9] باقتراحه، *أولاً* : إشراف الدولة إشرافاً دقيقاً على المدارس الأجنبية القائمة على أرض مصر، بحيث تكفل لأبنائها الذين يدخلون هذه المدارس ما تكفله لأبنائها الذين يدخلون المدارس الوطنية، من التعليم الصحيح للغة القومية (أي اللغة العربية) والتاريخ القومي، والجغرافيا القومية (أي التاريخ المصري والجغرافيا المصرية) والدين القومي (أي الدين الاسلامي) وباقتراحه، *ثانياً*: أن يتحقق الإشراف الدقيق للدولة على التعليم الأولي والثانوي الذي يقوم داخل الأزهر وفروعه في الأقاليم . *«فأنا أريد أن تلائم بين هذه الحقوق (أي حقـوق الأزهـر بتأمين تعليم العلوم غير الدينية في المدارس التابعة له) وبين النظام الـديمقراطي الصحيح،والا يكون الأزهر دولة داخل الدولة وسلطاناً خاصاً يستطيع أن يطاول السلطان العـام وبناءه، كما هي الحال الآن إذا بقيت هيئة كبار العلماء وإذا أبيح للأزهر بالفعل ماأباحت قوانينه من تخريج المعلمين، في مدارس الدولة على اختلافها .»*

وهذه النصوص المجتزأة من فصل واحد (الفصل ١٣) تعطينا نماذج من النزعة النقدية المعـروفـة عنـد طه حسين والمتلازمة مع الموقف الشجاع الذي لاغمغمة فيه ولاتهيب من أصحاب السلطة وأهل السلطان. ونقده كان من شأنه أن يغضب السلطان الأكثر قدرة على البـطش والايذاء: سلطة الاحتلال البريطاني التي كانت لاتزال في عنفوان تحكمها بأقدار المصريين، رغم توقيع المعاهدة، والدول الأوروبية التي كانت امتيازاتها المفروضة على مصر، منذ أجيال تتيح لها التحكم بأمور التعليم كما بمختلف مرافق الحياة الاقتصادية والاعلامية في مصر، والأزهـر الذي كان يستطيع، عبر تحريكه المشاعر الدينية عند الجماهير الشعبية الـواسعـة، التـأثـير على السياسيين ورجـالات الحكم، وتـأليب شريحة كبيرة من المثقفين المتحصنين وراء الأفكار المحافظة أو الرجعية . وملاحقة كتاب « *في الشعر الجاهلي* » أمام

القضاء وحتى تحت قبة البرلمان قبل ذلك باثني عشر عاماً ، لم تحمل طه حسين على اتخاذ جانب الحيطة والحذر بشأن التراث الأدبي والفكري وحتى الديني وبشأن طرق معالجته والنظر إليه ، وظل على موقفه المتضمن الكثير من التحدي لمؤسسة الأزهر ولما ترمز إليه من مفاهيم جامدة وتعلق بقيم الماضي التي لاتتفق مع حاجات العصر وضرورات تقدم المجتمع المصري . وفي حين عاد أغلب زملاء طه حسين ، في الدعوة التجديدية المرتكزة إلى العلمانية ورفض القيم السلفية ، وإلى التمسك بالقيم المادية والمعنوية السائدة ، في الحضارة الغربية ، فانكفؤوا ، بعد الثلاثينات ، اما الى التقوقع في الأفكار الغيبية (منصور فهمي) أو الى الخط التوفيقي بين الدين والعقل ، بين الاسلام والحضارة الغربية (محمد حسين هيكل ، العقاد ، توفيق الحكيم) وإما إلى التزام الصمت المطبق (علي عبد الرازق ، بعد العاصفة التي أثارها كتابه : ***«الاسلام وأصول الحكم»***) ، ظل طه حسين ، وحده ثابتاً ، في الاعلان الصريح عن موقفه المناهض للمفاهيم السلفية ، وفي تصديه البالغ الجرأة لمواقف كبار رجال الدين ، وفي طليعتهم قادة الأزهر ، الذين كان يرى في تفسيراتهم الجامدة لنصوص القرآن والحديث ، معوقاً كبيراً في طريق تقدم المجتمع المصري .

وكتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** يعبر أبلغ تعبير عن هذا الموقف الثابت في كتابات طه حسين .

وهو لايكتفي بأن يعرض فيه لمخاطر هيمنة الأزهر على قطاع التعليم الأولي والثانوي ، من حيث تأثير ذلك في طبع عقول الناشئة المصرية بطابع الرؤية الجامدة والمقيدة بمفاهيم الماضي ، بحيث لاتحسن التكيف مع التطورات المستمرة في عالم متغير؛ هذه المخاطر التي أظهرها في الكثير من كتاباته السابقة وخاصة في ***«الأيام»*** (في الجزء الثاني منه) وفي ***«من بعيد»***[10] وفي كتابات لاحقة وخاصة في ***«نقد واصلاح»***[11] وإنما هو يذهب أبعد في جرأته ، في تضاعيف الكتاب الذي يعنينا .

إنه ، في اندفاعه المستمر في الدعوة لفصل الدين عن الدولة ، لايتورع عن أن يذكر شيخ الجامع الأزهر حين أعلن عن طريق الراديو ***«إن محور القومية يجب أن يكون القبلة المطهرة»*** ، برؤيةمناقضة لهذا المفهوم الديني ، داعياً إلى ضرورة تعديل مناهج التعليم الأولي والثانوي داخل الأزهر بحيث تترسخ في عقول تلامذته الرؤية القومية والوطنية وفقاً للصورة المستمدة من المجتمعات الأوروبية «ولكن الشباب الأزهريين يجب أن يتعلموا في طفولتهم وشبابهم ان هناك محوراً آخر للقومية ، لايناقض المحور الذي ذكره الشيخ الأكبر ، وهو محور الوطنية التي تحصرها الحدود الجغرافية الضيقة لأرض الوطن . . .

. . . هناك صورة جديدة للقومية والوطنية قد نشأت في هذا العصر الحديث . . . وقد نقلت إلى مصر مع مانقل إليها من نتائج الحضارة الحديثة»[12] .

وفي هذا القول الذي لايخلو من تهور، يتبدى وجه آخر من دعوة طه حسين المستمرة والمتعددة الأشكال لكي تحل في عقول المصريين قيم ومفاهيم مستمدة من حضارة مغايرة للحضارة الاسلامية محل قيم الدين الاسلامي ومفاهيمه، كما يرتسم في تفسيرات رجال الدين المحافظين، أو لكي تقوم بموازاتها وتتعايش معها. يجهر بهذا القول وهو يعلم من تجربته يوم أصدر كتابه «في الشعر الجاهلي» **«كيف تستغل الأهواء السياسية الحس الديني عند الجماهير الجاهلة والحكام الغافلين للكيد والايذاء بحق صاحب الرأي الصادق والفكر المتحرر»**[١٣]. وسوف نتجنب التوقف هنا عند مواضيع أخرى من كتاب **«مستقبل الثقافة في مصر»** يبدي فيها طه حسين شجاعة مماثلة تبلغ حد التدهور لشدة ماتحمله الآراء والمقولات التي يطرحها في مجالات شتى، من قدرة على احداث عملية صدم وزلزلة في بناء القناعات أو المعتقدات السائدة عند شرائح واسعة من جماهير مجتمعه، مثل مقولته التي يؤكد فيها: **«ولاينبغي أن يفهم المصري ان الكلمة التي قالها اسماعيل، وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا، قد كانت من فنون التمدح، أو لوناً من ألوان المفاخرة، وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا، في كل مايتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»**[١٤] أو لشدة مايمكن أن تثيره من نقمة ذوي النفوذ والسلطان من حكام وسياسيين واقطاعيين إشارته الصريحة إلى التباين الهائل في مستوى المعيشة بين قلة من المصريين تملك الثروة والعلم والهناء وأكثرية ساحقة لاحظ لها إلا الفقر والجهل والشقاء، على الرغم من أن الله قد **«خلق الناس جميعاً ليكونوا سواء في الحقوق والواجبات.... ولكن الناس يطغى بعضهم على بعض ويجب أن يهدم هذا الطغيان وان نكون نحن هادميه»**[١٥]

نكتفي بالاشارة السريعة الى هذين الموقفين البارزين في مسيرة طه حسين الفكرية، لنسجل ماينطوي عليه التعبير الصريح عنهما من جرأة وشجاعة معنوية ولنذكر بأنهما يشكلان اثنين من ركائز البناء الفكري والنهج السلوكي عند أديبنا الكبير.

وقد توقفنا طويلاً أمام صفة الشجاعة النادرة عند طه حسين في ابداء الرأي المتفرد وفي اتخاذ الموقف المتميز بمواجهة رأي عام يعرف سلفاً انه غير مستعد لتقبل أفكاره وآرائه، وأنه قابل لردات فعل ليس بوسع أحد حسبان مدى عنفها والأخطار التي تشكلها على سلامة صاحب الرأي المنعزل وعلى وضعه المهني ومورد رزقه، لأننا نعتبر هذه الصفة البطولية التي مارسها طه حسين، بأكثر مايكون الثبات والجرأة والصراحة والوضوح والفهم، متلازمة مع مقدرة جدلية فائقة وذهن خلاق وبيان ساحر قادر على تجنيد مخزون معرفي عميق ومتعدد الأبعاد، هي التي افردت لكاتبنا الكبير المكانة الأسمى بين أبناء جيله من دعاة التجديد وجعلت منه الرمز والقيدوم والصوت الأكثر ارتفاعاً وجلاء في التعبير عن قيم النهضة الحديثة، والقوة الأكثر اندفاعاً وتأثيراً في تغليب الأفكار الأساسية المتضمنة فيها.

وثمـة العديد من أعلام الثقافة.في مصر الذين سبقوا أو رافقوا زمنياً طه حسين في الترويج للقيم والمثل والمبادىء الكفيلة بتحقيق مشروع التقدم الحضاري في مصر، ولكن أياً منهم لم يغامر بخوض معركة الأفكار الجديدة بالروح الاقتحامية الدائمة التوقد التي ميزت طه حسين في سعيه الدائب، على امتداد كامل عمره، لتخليص العقل المصري والعربي من رواسب الفكر الغيبي والسلفي، ولدك قلاع الجمود والتحجر الفكري والنهج الاتباعي في مواجهة متغيرات الحياة .

وفيما نرى تأثير كل واحد من رفاق طه حسين المندفعين في تيار الدعوة للتغيير محدوداً، اما بسبب محدودية الميدان الذي اختاره مجالاً للترويج لأفكاره الاصلاحية، واما بسبب توقفه عن اكـمال الشـوط بفعـل الخـوف من ردات الفعل الهوجاء من قبل السلطات الدينية أو الرجعية، أو بفعل خمود الاندفاع الثوري الاول، والتحول مع الزمن عن الايمان بالعقلانية والعلمية والعلمانية للارتداد إلى الفكر الغيبي والانجذاب الروحاني، وإما بسبب قيام حاجز بين الجماهير الواسعة وصاحب الدعوة الاصلاحية، بسبب انتمائه الطبقي، فيما نرى هذه أو تلك من الظاهرات التي تضع حدوداً لتأثير كل من الأدباء والمفكرين الذين برزوا كطلائع للفكر التحديثي والاحيائي في مصر، في النصف الاول من هذا القرن، نرى طه حسين ينفرد من بين أقرانه وأساتذته باتساع وعمق وشمول تأثيره، حتى أصبح عنواناً ورمزاً لحركة التحـول العميق الذي دفع المجتمع المصري في اتجاه الانفتاح على أفكار ومبادىء وأنماط عيش العالم الأوروبي الليبرالي العلماني العقلاني المتقدم .

وهذا التأثير المتسع والمتنامي يعود بالضبط إلى المزايا التي اجتمعت كلها لطه حسين والتي افتقد الآخرون بعضها أو جلها .

وهذه المزايا التي أشرنا مرات إلى البعض منها، يصعب تصنيفها بشكل تراتبي، من حيث أهمية كل منها في إحداث تأثير طه حسين في عصره ، فلكل منها أهميته ودوره . والذي ضاعف في تأثيراتها هو اجتماعها وتلاقيها كلها في شخص عرف كيف يجندها كلها ويجعلها تتفاعل وتتكامل وتتآلف في مجرى تفكيره وتحركه، وان يوظف الدينامية الناجمة عن تآلفها في انجاح المهمة الرسولية التي بدا وكأنه موكل بتأديتها :

ومن هذه المزايا مايبدو متأصلاً في طبعه وتكوينه، مثل طلاقة اللسان والنباهة والذكاء والذهن اللماح وقوة الذاكرة التي ساعدته على اختزان أقصى مايمكن من المعارف التراثية والعصرية، وفي الآن الواحد القدرة على تحليلها ومحاكمتها واختيار مايريد منها لحظة يشاء وبالسرعة اللازمة لصياغة مايريد قوله أو كتابته صياغة محكمة ومدهشة بتسلسلها المنطقي ووضوحها البياني، وغنى تعابيرها وتلاوينها، مما أعطى أسلوبه الكتابي فعله الساحر . ومنها مايبـدو حصيلة اندماج طه حسين في مجتمع وعصر شهدا انعطافة تاريخية جادة في النظام

التعليمي، استتبعتها انعطافة في حياة مصر والشرق العربي، فكان الشاهد والراصد الأول لهذه الانعطافة. إذ شاءت له الصدف أن يكون من أوائل من التحقوا بالجامعة المصرية الأهلية التي أصبحت فيما بعد الجامعة المصرية، حيث أتيح له التعرف، وهو بعد لم ينفض نفسه من جو الدراسة في الأزهر، إلى مناخ علمي جديد، أحس انه كان يتيح له ***«أن يملأ رئتيه من الهواء الطلق... وان يملأ عقله من العلم الطلق الذي لا يقيده تحرج الأساتذة الأزهريين»***[١٦] وأنه جعل حياته في الجامعة عيداً متصلاً... فإذا به يشعر أنه ***«يخرج من حياته الأولى خروجاً يوشك أن يكون تاماً»***[١٧]

هذه الفرصة النادرة التي أتاحت لابن البيئة الريفية في صعيد مصر أن يقف على ملتقى ثقافتين وحضارتين متناقضتين ومتواجهتين، وأن يعمق إلى أقصى حد ممكن، جذور معرفته بكل منهما، قد أغنت تجربته الفكرية إلى حدود لم يتأت لأي من سابقيه ومجايليه من النهضويين بلوغها. ومزايا النباهة والذهن اللماح والذاكرة الخارقة والمقدرة التحليلية والنقدية الفائقة التي وهبته إياها الطبيعة بسخاء كبير سهلت له الإفادة إلى أقصى حد من هذه المعرفة العميقة بالثقافتين والحضارتين ومكنته من أن يقوم بوعي ودراية وفهم بالعملية النقدية التي تناول بها، ومن جوانب شتى، الأساليب البالية والذهنيات الضيقة التي كان القيمون على الدين يعرفون من خلالها التراث الاسلامي، وان يتدرج مستعيناً باضاءات بارعة على شتى جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية في النموذج المتقدم الذي عرفه في قرب اوروبا، وفي فرنسا بخاصة، وعلى التاريخ الثقافي والسياسي لقدماء اليونان والرومان، ليدعو إلى حركة اصلاحية شاملة في المجتمع المصري والاسلامي. ولايسعنا، ونحن نراجع موقع ودور طه حسين، في الدعوة والدفع باتجاه التحول والتغيير في الحياة الثقافية والاجتماعية في مصر إلا ان نقارنه بدور وموقع المفكرين الفرنسيين من أمثال مونتسكيو وديدورو وفولتير وروسو الذين مهدوا للثورة الفرنسية بأفكارهم ونظرياتهم ذات المنحى التغييري، انطلاقاً من قناعات تأسست لديهم بفضل تجاربهم الواسعة التي اكتسبوها بفعل رحلاتهم واقامتهم خارج فرنسا، حيث أتيح لهم الاطلاع على أفكار الفلاسفة الاصلاحيين في المانيا وانجلترا وسويسرا، وعلى نظم سياسية أكثر تحررا من النظام الملكي في فرنسا.

والأصول الريفية لطه حسين ونشأته الدينية الأصيلة التي توجت بمجاورته للأزهر حتى بلوغ مستوى العالمية (التي حرم من نيل درجتها بسبب موقفه النقدي الجارح للمؤسسة الدينية التاريخية) وانتماؤه العائلي الى طبقة تقع بين الطبقة البورجوازية الصغيرة والطبقة الكادحة، وبقاؤه على الرغم من المناصب الكبيرة التي تقلدها والعلاقات الوثيقة التي تربطه بالكثيرين من أبناء الطبقات العليا في المجتمع، وتقلبه في العيش الرخي الذي أتاحه له وضعه كعميد للأدب، ثم كوزير وفي كل الأحوال كواسطة لتلاقي ممثلي الثقافتين العربية

والاوروبية، بقاؤه منحازاً بعناد الى جانب قضايا الشعب المسحوق تحت وطأة النظام الاجتماعي الجائر وعاملاً بصراحة وبالحاح على فضح مساوىء هذا النظام ومخازي أسياد هذ النظام ورافضاً أن يصرفه عن هذه المهمة الثورية شعوره بالامتنان للخدمات الكبيرة التي قدمها له هؤلاء الأسياد وكبراء الدولة، فلم يتورع عن مساندة الحملة لتوسيع صلاحيات البرلمان وتقليص سلطات القصر، غير مبال باغضاب السلطان فؤاد الذي كان له بعنق أديبنا ديون كثيرة[١٨]، ولاتردد في المخاطرة برفض طلب رئيس الوزراء منح الدكتوراه الفخرية لبعض رجال السياسة، وهي المخاطرة التي كلفته الابعاد من منصبه كعميد لكلية الآداب، كل هذه الخصال، وكل هذه المواقف وكل هذه الظروف المتصلة بحياة كاتبنا الكبير أعطت صوته في خطابه الأدبي للناس مصداقية وحرارة تواصل مع الجماهير الواسعة للقراء في مصر وفي الأقطار العربية، مصداقية وحرارة لم تمنحنا بنفس الدرجة لاي من الاعلام الذين تصدوا في مصر، لبث أفكار وقيم التغيير والتحديث في مجتمعاتنا.

لاحظ بعض الدارسين ان طه حسين يتميز عن الذين سبقوه أو رافقوه في تناول الدراسة الأدبية بروح ومفاهيم حديثة (المازني، العقاد، المطران، شوقي، ضيف) استطاع بما له من جهارة الصوت وبالشجاعة الخارقة (في تناوله) ما كان يظن انه من المقدسات ان ينقل الدراسة الأدبية والتاريخ الأدبي والقضية الثقافية بعامة من نطاقها الضيق في دوائر صفوة المثقفين، المحدودة جداً، الى دوائر فسيحة، **«وأن يتغلغل بها في صفوف الجماهير العريضة من قراء الصحف اليومية»**[١٩].

ولكن أليس بوسعنا أن نفسر هذا الانتشار الواسع لكتابات طه حسين، ليس فقط **«بجهارة الصوت والشجاعة»** في نزع المهابة عن الكثير من المقدسات وإنما أيضاً بنبرة الصدق في عرض وتصوير الحشد الهائل من الانفعالات والرؤى والطموحات والآمال والآلام والمباهج التي تضطرب في نفس المثقف الذي يحاول كما حاول هو أن يبحث عن الحقيقة والمعرفة والحياة الكريمة عبر الركام الهائل من ظلمات الجهل والتزمت وقيود الماضي ومساوىء النظام الاجتماعي.

ألم يشعر كل قارىء مصري، بل كل قارىء في هذا الشرق الغارق في البؤس والجهل والمهانة أن مايتضمنه كتاب **«الأيام»** ليس فقط معاناة الفتى الريفي الكفيف الذي فقد نور عينيه في مطالع عمره بسبب الجهل الذي قضى بأن يوكل أمر معالجته من الرمد لحلاق القرية والذي اختطف الموت في العام الذي سبق ذهابه للأزهر أخته وجدية وأخاه المتعلم، بسبب التخلف والاهمال في ريف لا أطباء فيه ولا ايمان للناس الا بعلاجات المشعوذين، والذي لاقى كل مالاقاه في تلمسه طريقه الى العلم والمعرفة، داخل قريته ثم في الأزهر والجامعة المصرية ثم في اوروبا، وانما أيضاً محاولة لاعطاء صورة حية لمسيرة مجتمعه في انتقاله العسير

من حالة التخلف والحرمان والتعلق بالخرافات وسوء تأويل وفهم الدين والتراث الى حالة أكثر تقدماً وانفتاحاً على حقائق العصر المتطور ومكتسبات العلم وسلطان العقل .

وقد لمس القارىء في هذه الصورة الأخاذة التي رسمها صاحب **«الأيام»** بعض الدوافع الخفية والمعلنة لثورته التي نبتت بذورها منذ صباه الباكر ولسخطه على الواقع البائس والمزري الذي كانت حياة المصريين تضطرب فيه ، وتابعه في مسيرته ومحاولته الكشف عن أحد الوجوه الرئيسية لهذا الواقع وأحد المسببات الهامة لاستمراره، أعني غلبة الجمود والتحجر في تناول التراث الديني والثقافي، ودور رجال الأزهر، وهم المتربعون على قمة السلطة الروحية والتعليمية ، في استخدام الدين أداة لتعطيل حركة التطور في مجرى حياة المجتمع .

ولعل من أهم أسباب استيلاء أديبنا الكبير على ألباب قرائه في مختلف أنحاء الوطن العربي، نجاحه في الملاءمة بين دعوته في معظم كتاباته لتغليب سلطان العقل ومقاييس العلم في النظر إلى التراث والقضايا الفكرية والثقافية وفي تدبير شؤون حياتنا العامة والخاصة، وبين طريقته في تضمين أحاديثه في شتى الحقول، لفتات وجدانية غنية بالرنين الانساني، ومفعمة بالحنين والحنان والمحبة لأشياء ووجوه الماضي والحاضر، بحيث يبدو في الكثير مما يكتب وكأنه يتعمد أن يخاطب القلب والاحساس ، بمقدار مايخاطب العقل. ومن هذا القبيل، أحاديثه عن رحلاته إلى الخارج، عن طبيعة البلدان التي مر فيها، وعن أنماط العيش وتفكير ناسها، في جدهم ولهوهم، وأحاديثه عن قراءاته في الأدب العربي ، قديمه وحديثه ، وفي حدائق الآداب الأجنبية وخاصة الأدب الفرنسي ، لايسع القارىء أمام تلك الأحاديث إلاّ أن يؤخذ بمسحة التأثر والانفعال التي لايخلو منها عرض الكاتب للأجواء التي أتيح له الاقتراب منها والتعرف إليها، سواء بالزيارة أو القراءة. فكأنه في عرضه للأفكار والانطباعات والذكريات التي ولدتها فيه هذه الوجوه للتعرف إلى العالم والى الآخرين ، لايستوحي مادتها من العالم الخارجي ولامن الناس الذين يقومون خارج ذاته ، وانما يقتلعها من أبعد جذور كيانه ، الذي اندمجت في كل جارحة منه أشياء وكائنات العالم القائم خارجه .

وبالامكان تلمس هذا النفس الوجداني، في أصفى نبراته في العديد من فصول كتبه الثلاث، ***«على هامش السيرة»*** و ***«الأيام»*** وفي ***«رحلة الربيع والصيف»*** و ***«في الصيف»*** يتحدث فيه عن وضعه وهو على ظهر السفينة التي ترحل به إلى فرنسا ذات صيف، و «هو ممتلىء النفس بحديث الأزهر، لايفارقه ولاينصرف عنه» يفكر في التغيرات التي طرأت على مشاعره في المراحل المختلفة لعلاقاته بهذا الصرح، توصلاً للحديث عن نبأ قرأه في الصحف حول تنصيب شيخ جديد للجامع الأزهر . وتنصيب المفتي الجديد للديار المصرية. وهذان الشيخان أحدهما كان أستاذاً له والآخر كان شيئاً بين الأستاذ والرفيق. وكان هذان الشيخان ، ايام دراستهما بالأزهر، ***«من أشد الناس تأثراً بالشيخ محمد عبده ، وافتتاناً بما كان***

يدعو إليه . . . كان هذا الجيل يؤمن إلى حد التعصب بحرية الرأي ويبغض الجمود، ووجوب الاجتهاد وتحطيم هذه الاغلال التي كانت تأخذ بأعناق الشيوخ وأيديهم وأرجلهم . . . وكانوا مؤمنين بأنهم . . . انما كانوا رسل تجديد واصلاح ونهضة . . . وانهم سينفذون في المحاكم الشرعية آراء الشيخ، وسيمحقون الرشوة محقاً، وسيلغون تعدد الزوجات وسيقيدون الطلاق وسيؤيدون آراء قاسم أمين التي رضيها الشيخ . . . ثم أتيح لهم أن يظفروا بشهادة العالمية ثم اندفعوا في الحياة العامة . . . ولست أريد أن أسألهم عما أحيوه من سنة الشيخ. ولكنني ألاحظ ان الحياة قد غمرتهم وألهتهم عن الشيخ وسننه واصلاحه . . . وهذان التلميذان من أخص تلاميذ الشيخ به وأقربهم إليه، وقد ارتقى أحدهما إلى حيث لم يستطع الشيخ نفسه أن يرتقي فأصبح شيخ الازهر، وزعيم هيئة كبار العلماء . . . ووصل أحدهما الآخر الى حيث كان الشيخ وأصبح مفتياً للديار المصرية، أو قل مفتياً للبلاد الاسلامية . . . . افتراهما يجدان فيما كان الشيخ يريد أن يجدَّ فيه: من إحياء الاسلام على وجهه حُراً، سمحاً، طلقاً، صديقاً للحياة والحضارة والعلم والادب، عدواً للجمود والتقليد والكيد والفناء في المستبدين وتأييد سلطتهم المطلقة؟» . . . [٢٠].

وقد نجح طه حسين من خلال كتبه ***«على هامش السيرة»*** و ***«الوعد الحق»*** و ***«مرآة الاسلام»*** في أن يبين بالبرهان الحسي، وبعملية تطبيقية رائدة لأفكاره، الامكانات الهائلة المتاحة للباحث العصري، في استخراج الكنوز الدفينة في التراث الأدبي القديم وخاصة، في كتب السيرة النبوية، حين يستلهم مافيها من قصص وأحاديث ومواقف خلقية وبطولية، لانشاء أدب جديد يلهمك مالم تشتمل عليه النصوص ويعيرك من خصبه خصباً ومن ثروته ثروة، مما يعيد للتراث نفحة الحياة والقوة على الاستمرار والايحاء في نفوس وعقول وأحاسيس الأجيال المتعاقبة وينفي عنه طابع الخمود والموت الذي طبعته به أساليب الشيوخ التقليديين والكتّاب المنتمين إلى التيار السلفي. ونكتشف خاصة في هذه النصوص احتفاظ طه حسين، رغم كل المعارك والنزاعات التي خاضها ضد مؤسسة الأزهر، ورغم دعوته الحارة والمتعددة الاشكال للعلمانية وفصل الدين عن الدولة، احتفاظه بجذوة الإيمان الديني العميق متلازمة مع الإيمان بقدرة التراث الديني على إغناء الإنسان المعاصر بالمتعة الروحية والمعنوية التي لاحدود لها.

هكذا يرتسم الوجهان المتكاملان للحقيقة التي كان عليها طه حسين في رسالته الفكرية وفي جوهر كينونته كانسان: يظهر واحدهما تأصل فكره ومعتقده في ينابيع الاسلام، ديناً وتراثاً وقيماً حضارية يعتبرها خالدة، ويظهر ثانيهما رحابة انفتاحه على الحضارة الاوروبية في دعوته الحارة التي لاهوادة ولامهادنة فيها للأخذ بأنماط العيش وطرق بناء المجتمع المستمدة منها ولاعتناق القيم الاساسية الكامنة وراءها ولتنقية حياتنا بالمقابل من كل ما كان يشوهها

ويعيق تجددها وارتقاءها بفعل التعلق بقيم وطرق عيش متحدر من ماضٍ ميت وبتراث فكري وديني افرغته التفسيرات الخاطئة من كل حيوية وفعالية في خدمة الانسان في المجتمع الجديد .

هذا التكامل في فكر وسلوك طه حسين بين نزعات ودعوات تبدو متعارضة، في الظاهر، هو الذي أعطى شخصيته الخصب والغنى والتنوع إلى درجة لامثيل لها عند أي من دعاة التجديد والاصلاح، ورفد رؤيته بالشمولية المستمدة من تكونه الثقافي الضارب جذوره بعيداً في أعماق الحضارتين الاسلامية والاوروبية، ومن حرصه على أن يراكم في ذهنه ويصون البذور الخيرة المتلقاة من كل منهما وان يترك لآثارهما التفاعل في داخل فكره بحيث تأتي حصيلة هذا التفاعل والتلاقح أكثر زخماً وقدرة على النفاذ والابلاغ وبالتالي على التأثير والإسهام في تغيير الإنسان والمجتمع .

ولكن عندما نمعن النظر في مسيرة طه حسين المدهشة التي تبدو في خطها الأساسي محاولة مستميتة لاعادة النظر في الكثير من البنى الراسخة في الحياة المصرية والشرقية، فإننا نكتشف أن المنطلق الأول للنزعة الثورية عنده والعمود الفقري لمسيرته الاصلاحية التي لم تعرف الالتواء ولا التراجع كان الروح النقدية لأساليب التعليم العقيمة التي بدأ يكتشف بطلانها واعوجاج سلوك المدرسين ***«وحملة كتاب الله»*** منذ صباه الباكر عندما كان يتدرج في حفظ القرآن ويتدرب على تجويده وعلى مبادىء علم النحو والفقه في مسقط رأسه «مغاغة»، ثم عندما انتقل إلى القاهرة لمجاورة الأزهر حيث تابع تحصيله لعلوم الدين واللغة والأدب مدة ثمانية أعوام، أتيح له في السنتين الأخيرتين منها أن يرتاد الدروس في الجامعة المصرية الأهلية منذ السنة الأولى لانشائها .

ولعل أول ظاهرة مارس حسه النقدي في فضحها كانت ظاهرة التعليم في كتّاب سيدنا الشيخ نخلة الذي حفظ على يديه القرآن، وماكان يرافق هذه العملية المتروكة لرجل دين نصف أمي من عمليات الغش والرشوة والنفاق، والتي كانت عدواها تنتقل من «سيدنا» الشيخ، المدفوع بعامل الفاقة لالتماس هذه الوسائل للوصول الى مايؤمله من مكافآت من الأهل، إلى العريف المكلف من قبله بمراقبة التلامذة في تلاوتهم للقرآن، ثم إلى طه الصغير المكلف بدوره من قبل العريف بمتابعة التلاوة[٢١] . وبامكاننا أن نلحق بالمجال التعليمي البدائي الذي كان سائداً في الريف، والذي تنبه له أول ماتنبه، الحس النقدي لطه حسين، العادات والممارسات المتصلة بانتشار الطرق الصوفية في الأرياف (وفي المدن) والتي كانت الزوايا والتكايا التي تقيمها تشكل مؤسسات تعليمية موازية للمدارس والكتاتيب والمساجد وغيرها من مؤسسات التعليم التقليدي . وفي الفصل الذي يخصصه طه حسين لها في ***«الأيام»*** تلميح لبق وأخاذ إلى دور هذه المؤسسات في إشاعة الفرقة والفتن والاقتتال بين الفئات المنتمية

إلى الطرق المتنافسة، وفي دفع الناس، الذين استحوذت على عقولهم ، إلى التعلق بالخرافات والأساطير، فضلاً عن الأعباء التي يتكبدها المريدون (في صورة هبات وصدقات ونذور وفي صورة ولائم سخية يتحملها الميسورون منهم عند استضافتهم شيخ الطريقة وحاشيته الكبيرة كما حدث لوالد طه حسين)[٢٢] .

أما رأي طه حسين في أساليب التعليم البالية داخل الازهر وفي الظروف الاجتماعية والنفسية والفكرية البائسة، والباعثة على الاحباط والخمول والتي يحياها على السواء طلبة وأساتذة هذا الصرح الأعظم للتعليم الديني في الشرق الاسلامي، فاننا نجده في العديد من كتاباته وأحاديثه وتصريحاته. وهو يكاد يحتل كامل الساحة في الجزء الثاني من ***«الأيام»*** وقسم من الجزء الثالث. بل يمكن القول إن هذين الجزأين لم يضعهما مؤلف ***«الأيام»*** إلا ليقدم في قالب قصصي مؤثر، عرضاً لظروف التعليم التقليدي في مؤسسة دينية كالأزهر، بالمقارنة مع الأوضاع والظروف في مؤسسة حديثة للتعليم العالي كالجامعة المصرية، ومع أوضاع وظروف التعليم العالي في مجتمع متقدم كالمجتمع الفرنسي .

ونرانا مسوقين لاعتبار كتاب ***«الأيام»*** سيرة ذاتية لمغامرة تحصيل المعرفة العلمية التي قادت طه حسين من كتّاب الشيخ نخلة في مسقط رأسه بالصعيد الأوسط إلى الأزهر الشريف وحوش عطا فالجامعة المصرية، وصولاً إلى تحصيل السوربون والمجتمع الفرنسي .

ويمكننا أن نستشف هذه النزعة المتأصلة للدعوة إلى إعادة النظر في أحد شؤون التعليم في أكثر مؤلفات طه حسين. وإذا كان كتاب ***«الأيام»*** قد ركز الاهتمام على مساوىء التعليم الديني، سواء في الأرياف أو في المعهد الأم في القاهرة، وعلى الأوضاع الاجتماعية الحافلة بمظاهر الفقر المادي في حياة الطلبة والأساتذة وانعكاساتها المؤدية إلى الفقر والجفاف في حياتهم الروحية، فان كتباً مثل ***«ذكرى أبي العلاء»*** و ***«فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»*** وخاصة ***«في الادب الجاهلي»*** و ***«حديث الاربعاء»*** تبدو وكأنها تخفي خلف محاولة الاقتراب بالدراسة إلى بعض جوانب من تاريخ الحياة الأدبية والفكرية عند العرب والمسلمين دعوة مستترة حيناً ومعلنة حيناً آخر لاصلاح أمور تدريس التاريخ والتاريخ الأدبي؛ ولكن هذه الدعوة الاصلاحية، بدل ان تعرض للاوضاع الاجتماعية والخلقية المتصلة بالتعليم أو لمجموع الاسس التي تقوم عليها مناهج التعليم، تكتفي بالتركيز على بعض الحقائق والمقاييس العلمية التي يدعو صاحب الأيام زملاءه الدارسين لاعتمادها، تصحيحاً لرؤيتهم لوقائع التاريخ الاجتماعي والسياسي والادبي والفكري .

وهو في بعض فصول كتبه: ***«في الصيف»*** و ***«رحلة الربيع»*** و ***«أديب»*** و ***«أحاديث»*** و ***«نقد واصلاح»*** وكثير غيرها، لاينفك في الأحاديث التي يمليها، إلى وجه أو آخر من الوجوه المتصلة بالتعليم، يستعيد ذكرياته عن أيام الدراسة في مصر وفي فرنسا، ويسترسل مع شوارد

خواطره التي توحيها له زيارة المؤسسات التربوية والثقافية اثناء رحلاته الى اوروبا وخصوماته مع شيوخ الازهر وبعض الكتّاب حول شؤون التعليم والنظر الى التراث، وحول حرية الرأي والتعليم ودائماً حول الموقف الذي ينبغي اتخاذه امام تحديات الحضارة الاوروبية .

نشير إلى كل هذه الوقائع لنضع اليد على حقيقة أن هاجس القضايا التربوية والثقافية ظل يحتل موقعاً مركزياً في تفكير طه حسين منذ تفتح وعيه ، فجاء كتاب «**مستقبل الثقافة في مصر**» تتويجاً لكل الارهاصات والطموحات والتحرقات والرؤى والخواطر التي كانت تضطرب في نفسه على مدى السنين الطوال حول قضية اصلاح التعليم في مصر .

ومن السهل أن نكتشف في كتابات طه حسين ان مايفسر ايلاءه هذه القضية كل هذه الأهمية وهذه الفسحة من فكره هو ادراكه ان اصلاح التعليم في مصر وفقاً للمبادىء والاسس التي أوضحها باسهاب في كتابه، يشكل القاطرة الاكثر فعالية وجدوى لدفع مصر على طريق التقدم واللحاق بركب الحضارة.

وهذا الهدف هو الوجه الآخر للهدف الذي نعتقد ان كل مسيرة طه حسين الفكرية كانت مشدودة لتحقيقه: اي السعي ، بالكلمة وبالعمل لترقية الانسان عن طريق تزويده بالأداة السحرية : العلم والمعرفة.

وفي المقطع التالي الذي نقتطفه من الفصل ١٤ من كتاب «**مستقبل الثقافة في مصر**» صورة عن الجوانب المتعددة لهذا الهدف الذي يتوخاه من اصلاح التربية واشاعة التعليم الذي كان يراه ضرورة لكل انسان «ضرورة الماء والهواء» :

«لست في حاجة إلى الإطالة في إثبات أن التعليم الأولي الإلزامي ركن أساسي من أركان الحياة الديموقراطية الصحيحة . . . إن النظام الديموقراطي يجب أن يكفل لأبناء الشعب جميعاً الحياة والحرية والسلم . . . فلأجل أن تكفل الديموقراطية للناس الحياة . يجب قبل كل شيء أن تكفل لهم القدرة على الحياة ، أي أن تكفل لهم التصرف في هذه المذاهب المختلفة التي تمكن الفرد من أن يكسب قوته دون أن يلقى في ذلك مضارّة أو عنتاً . . . إنما الذي يطلب إلى الديموقراطية ويفرض عليها هو أن تمنح أفراد الشعب وسائل الكسب التي يسعون بها في الارض، وأن تزيل من طريقهم ماقد يقوم فيها من العقبات التي قد تنشأ عن الظلم والجور وعن التحكم والاستبداد وعن مقاومة الطبيعة نفسها لتصرف الانسان . . . واول وسيلة من وسائل الكسب التي يجب على الديموقراطية ان تضعها في أيدي الافراد انما هو التعليم الذي يمكن الفرد من أن يعرف نفسه وبيئته الطبيعية والانسانية ، وان يلائم بين حاجته وطاقاته ومايحيط به من بيئات وظروف . .

وإذا كانت الديموقراطية مكلفة أن تضمن للأفراد الحرية كما ضمنت لهم الحياة ، فإن الحرية لاتستقيم مع الجهل، ولاتعايش الغفلة والغباء ، فالدعامة للحرية الصحيحة انما هي

التعليم الذي يشعر الفرد بواجبه وحقه وبواجبات نظرائه وحقوقهم .

«وإذا كانت الديموقراطية مكلفة أن تضمن للناس السلم التي تحميهم من أن يعدو بعضهم على بعض في داخل حدودهم الجغرافية ، والتي تحميهم من أن يعدو عليهم أجنبي ، فإن هذه السلم لاتستطيع ان توجد لأن الدولة تريدها على الوجود؛ انما هي محتاجة الى مادة توجدها واداة تحققها . والمواطنون الاحرار وحدهم هم القادرون على ايجاد هذه السلم . هم مادتها وادواتها . ذلك ان الرجل الذي لا حظ له من الحرية عاجز بطبعه عن ايجاد السلم وعن حمايتها . بل عاجز عن تصور السلم . انما هو قادر على أن يعيش ذليلاً ، وعلى أن يكون عادياً باغياً إن أتيحت له فرصة البغي والعدوان»[٢٣] .

وفي هذا القـول، تطل ومضات من بعض المبادىء والقيم التي تشكل الثوابت في الرسالة النهضوية التي كان طه حسين أحد أبرز دعاتها . وهو حين يصور اشاعة التعليم على اوسع نطاق بين المواطنين على انها السبيل لكفالة الحياة والحرية والسلم لهم لانها تمنحهم وسائل كسب رزقهم، وتشعرهم بالحدود القائمة بين الحقوق والواجبات المترتبة على التمتع بالحـرية وبالسلم والامن، وتزيل من طريقهم العقبات التي تنشأ عن الظلم والجور وعن التحكم والاستبداد، انما يعبر عن بعض المعاني الجوهرية للطموحات التي ألهمت العديد من الثورات والنضالات التي خاضتها البشرية لتحرير وتقدم الانسان .

لقد تحاشينا حتى الآن التعرض لمضمون المشروع الذي يقترحه طه حسين لاصلاح النظام التعليمي والتربوي في مصر. ذلك لأن التطورات والتحولات الكبيرة التي عصفت بالمجتمع المصري والمجتمع العربي، منذ صدور الكتاب، أفقدت غالبية عناصر المشروع قابليتهـا للمناقشة المجدية، اذ انه جاء من وحي أوضاع الماضي الذي انطوى بكل نظمه ومؤسساته ومفاهيمه وقيمه . وقد نجد اليوم ان بعض مفاهيمه الاصلاحية لم تذهب إلى المدى الثوري المطلوب، كاقتصاره في دعوته للتعليم الالزامي والمجاني على مرحلة التعليم الأولي، أو الابتـدائي ، وإحجـامه عن المطالبة بمجانية التعليم الثانوي لكل من يرغب في ارتياد مدارس هذه المرحلة .

وقد ننكر ما أقدم عليه طه حسين في كتابه *«مستقبل الثقافة»* حين كرس أحد عشر فصلاً من فصوله لمحاولة اثبات خلود القومية المصرية وللتركيز بصورة مبالغ فيها على تأثر العقل المصري ، في القديم ، بالفكر اليوناني والروماني وفي العصور الحديثة بالفكر الأوروبي ، لينتهي إلى التأكيد بأن مصر جزء من اوروبا ، ومن مدنية البحر المتوسط وإلى تجاهل انتمائها إلى العـالم العـربي والعـالم الاسلامي ، انطلاقاً من مقولته «إن وحدة الدين ووحدة اللغة لاتصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول» .

ولكن حين نعيد وضع الكتاب في اطار الظرف التاريخي الذي صدر فيه والذي كان

يسـود فيه الارهاب والقمع المادي والفكري في ظل الحكم الملكي والاقطاع، والاحتلال البريطاني وهيمنة الأزهر على الحياة الروحية، نجد أن إيراد الأفكار الاصلاحية المتضمنة في المشروع الـتربوي الذي كان مبرر صدوره، يشكل في حينه، خطوة ثورية هامة، بصرف النظر عن مدى التغيير الذي طمحت هذه الأفكار إلى إحداثه . فثوريته نابعة من مجرد تقديم مشروع تربوي متكامل يدعو لاعادة النظر في الأسس الفكرية والبنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لحياة المجتمع، ويطرح أفكاراً ومقولات تفضح بجرأة وصراحة وجوه الخلل في الأسس والبنى، وتدعو بالتالي، إلى التغيير المطلوب، ولكن بواسطة اصلاح التربية والتعليم الذي هو الأداة لاعادة صياغة الانسان وتكوين عقله وتوجهاته . إن ثورية المشروع التربوي تكمن في المنـطلقات الأساسية والرؤى الفكرية التي تستند إليها لتبرير الخطوات والتدابير المختلفة التي يقترحها لاصلاح جوانب التعليم السائد .

وهذه المنطلقات هي التي نود أن نؤكد عليها في الشطر الأخير من بحثنا .

أما إقدام طه حسين على الترويج للقومية المصرية وغلوه في الدعوة لانفتاح مصر على الحضارة الاوروبية، دون كبير تحفظ، فإننا قد نجد تفسيره، وليس تسويغه، في انبهاره، شأنه في ذلك شأن غالبية المثقفين المصريين والعرب الذين نهلوا علومهم من الغرب، أمام مظاهر القوة والتقدم المادي الذي أتاحته هذه الحضارة للشعوب التي عملت على تشييدها على أسـاس المعـرفة العلمية، وأمام مجموعة الصفات الخلقية والمبادىء والمثل والقيم التي وجدها متلازمة في نفوس الغربيين، إلى جانب الايمان بقدرة العلم والمعرفة، والتي عملت الأنظمة السياسية والاجتماعية والتربوية السائدة في الغرب على كفالتها وترسيخها في نفوس النـاس : قيم ومبادىء مثل الايمان بسلطان العقل وحرية التفكير والمعتقد وحرية البحث العلمي، وبالمساواة بين المواطنين والتسامح الديني والانفتاح على حقائق العصر المتغيرة .

وكذلك يمكن تفسير انحياز طه حسين إلى فكرة القومية المصرية والانتماء المتوسطي بعـدم وعيه لامكـانية خروج العـرب من حالـة الانقسـام التي خلفتهـا بينهم عصور من الصراعات والنزاعات التي فرضتها طموحات الحكام والأسر الحاكمة والخلافات المذهبية، وتدخلات القوى الاجنبية، في العصر الحديث .

على كل حال فإن في الفصل ٥٧ من كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** مايوحي بأن طه حسين حين يدعو فيه لانشاء مدارس «مصرية في الأقطار العربية يحمل إلى أبنائها ثقافة عربية شرقية، ويحملهـا إليهم معلمـون شرقيون مثلهم وعـرب مثلهم يتحـدثـون إليهم بلغتهم ويشاركونهم في الذوق والميل والشعور «. . . . ***وما أرى ان مصاعب سياسية تقوى دون هذا النوع من التعاون الثقافي بين الأقطار العربية التي تجمعها وحدة اللغة والدين والمثل الأعلى، والتي تشترك في مناح اقتصادية عظيمة الخطر»***[٢٤] .

لم يكن بعيداً كل البعد عن الشعور بانتماء مصر إلى العالم العربي انتماء يتجاوز حدود الجوار الجغرافي وقرابة اللغة والدين إلى المشاركة في المثل الأعلى وفي الذوق والميل والشعور وكذلك في الاقتصاد، وعذره انه لم يدرك ان كل هذه العناصر كافية لتسويغ التفكير بوحدة سياسية مع هذه الأقطار العربية. إن البيئة الفكرية التي كانت سائدة حينذاك، وطويلاً قبل ثورة يوليو، والتي عادت لتوقظ مشاعر العداء لكل صيغة وحدوية مع العالم العربي، في جو الردة التي أعقبت وفاة عبد الناصر والتي يمكن إيقاظها عند شرائح كبيرة من أبناء كل شعب عربي، بدوافع سياسية أو مذهبية أو عقائدية مختلفة، يعرف محركوها كيف يستغلونها لتعطيل أو لشل الفكر الوحدوي. وقد أثبتت التجارب الاتحادية والوحدوية في انهياراتها السريعة على التوالي، أن هذا الفكر الوحدوي لا يزال هشاً وبعيداً عن أن يكون متجذراً كفاية في نفوس الجماهير وفي نفوس الانتلجنسيا في كل هذه الأقطار، وليس في مصر وحدها. ونحن من الذين يعتقدون انه لا حظ لأي تجربة وحدوية بالنجاح بغلبة التعصب على تصرفات الأفراد والجماعات، بحيث يظل المجتمع في أوضاع من التجاذبات الداخلية والصراعات المستترة أو المعلنة على أساس مذهبي أو عربي أو أي معتقد تقسيمي، فيكون الحكم حكراً على الفئة التي تملك العصبية الأقوى أو التي تعرف كيف تستغل صراع العصبيات الأخرى لصالح عصبيتها الخاصة. فكيف يمكن لمشروع وحدوي أن ينجح في غياب ترسيخ مفاهيم وممارسات الدولة الحديثة القائمة على الحرية والعدالة والمساواة والتسامح الديني والعقائدي. ومن الذي يضمن أن لا تمتد إلى الدولة الواحدة آفات التعصب الفئوي وروح التسلط والاستعلاء التي تمارسها الفئة الأقوى داخل كل شعب، فيؤدي إلى تمزق الكيان الموحد، على غرار التمزقات التي كانت تشوه الكيانات المجتمعة فيه؟.

الوحدة القومية مرهونة إذن بتغليب المبادىء والقيم التي كان طه حسين وأمثاله من النهضويين يبشرون بها، وأهمها ضرورة سيادة العقل في النظر إلى الأشياء واقرار مبادىء العدالة والمساواة في الحقوق بين جميع المواطنين، لأية فئة أو طبقة أو جماعة انتموا، والحريات الافرادية والعامة والتسامح الديني والانفتاح على الرأي المخالف، ونبذ التعصب والتقوقع والاستعلاء والتسلط من ممارسات الأفراد والحكام.

من هنا تبدو الأهمية التاريخية لكتاب «مستقبل الثقافة في مصر» الذي تضمن، كمنطلقات للتوصيات التي يقترحها مشروع الاصلاح التربوي، الاقرار بسيادة هذه المبادىء والقيم.

وقبل أن نعرض بإيجاز لهذه المنطلقات، نود أن نشير إلى أن طه حسين قد أظهر في مناسبات عدة، بعد الخمسينات رغبته في اجراء التعديلات على بعض ماورد في كتابه *«مستقبل الثقافة في مصر»*.

ونكتفي بذكر واقعتين :

أولاهما تتمثل في فقرة من حديث أدلى به العميد، بتاريخ ١٩٦٧/١/٣٠ إلى سامح كريم، المحرر بمجلة الاذاعة المصرية. فحينما سأله هذا الأخير، أول ماسأله، ***«لو قدر لسيادتكم القيام بتأليف كتاب جديد عن مستقبل الثقافة في مصر ـ في هذه الأيام ـ فماهي الملامح الأساسية لهذا الكتاب»*** أجاب العميد:

«فعلاً أريد أن أعيد النظر في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر». فقد ألفته قبل قيام هذه المشروعات الثقافية الجديرة بالاهتمام، مثل مجانية التعليم. فانها لم تكن عامة أيام ألفت هذا الكتاب. وبعد أن أصبح التعليم الجامعي مجاناً، بات كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» يستوجب اعادة النظر فيه .

وفضلاً عن هذا، يلاحظ ان التعاون الثقافي وثيق الآن، بين البلاد العربية. ومن قبل كانت الفرقة تسود هذه البلاد، ولم تكن الجامعة العربية قد قامت: لقد أصبح الشعب العربي أمة واحدة. وكل هذا يستحق التسجيل. ولذا أود أن يكون كتاب «مستقبل الثقافة» (لو كتب في هذه الأيام) صورة لواقعنا الثقافي (والاجتماعي والسياسي)»[٢٥] .

في هذا القول اعتراف من طه حسين بأن التطورات التي حدثت بعد صدور كتابه جعلت بعض أفكاره الاصلاحية (وبالاخص النقطتين اللتين أثرناهما أعلاه) قد تجاوزها الزمن. وهو يفسر مواقفه في الاربعينات بالظروف التاريخية التي كانت سائدة. وأكثر مايسترعينا في قوله ذاك الذي صدر عنه قبل سنتين من وفاته، وبعد انقضاء أربعة وثلاثين عاماً على الانتهاء من تأليفه كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»***، أنه لم ينته من التفكير به وبضرورة العودة لكتابته من جديد، ليلائم بين مضمونه وواقع الثقافة والتربية والظروف الاجتماعية والسياسية التي تغيرت كثيراً عما كانت عليه قبل ثلث قرن. وهذا الأمر يدل على الموقع المحوري الذي كان كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** يحتله في نفس وفكر طه حسين، إلى جانب كتابي ***«الأيام»*** و ***«علي وبنوه»*** اللذين كان لاينفك، في السنوات الأخيرة من عمره يردد رغبته في اكمالهما، (على مايذكر محمد الدسوقي).

والواقعة الثانية تؤكد حدوث التحول الفكري، فعلياً، عند طه حسين، بشأن معنى القومية وإطارها، وتظهر خاصة استعداده الواضح للتكيف مع المناخ العام الذي ساد مصر، بعد انتصار الثورة الناصرية، بما جسدته من انحياز كامل لفكرة القومية العربية ومن وضع كل ثقلها لاقناع المصريين واقناع العالم بأن مصر هي، قبل كل شيء، جزء لايتجزأ من العالم العربي، وانها مسؤولة عن قيادة معركة تحرير الأمة العربية وصيانة كرامتها وعزتها وسيادتها وأسباب قوتها .

وهذه الواقعة تتمثل في الكلمة التي ألقاها عميد الأدب العربي في المؤتمر الثالث للأدباء

العرب المنعقد في القاهرة في كانون الاول (ديسمبر) ١٩٥٧ . وفي هذه الكلمة التي تحمل العنوان «*الأدباء هم بناة القومية العربية*»[٢٦] يؤكد أديبنا الكبير على «*تأثير الأدب في تقوية القـوميـة العـربيـة بعـد أن كونها الاسلام، وتأثير الأدب على محاولة تكوينها قبل ظهور الاسلام. . . فأول توحيد للعقل العربي انما جاء من هذا اللسان الذي أتاح للغة العربية في العصر الجاهلي، ان تكون لغة اجتماعية، وان تكون لغة تستطيع القبائل ـ على تباعدها واختـلافهـا وخصومتها ـ ان يفهم بعضها بعضاً، وان يشعر بعضها بما يشعر به البعض الآخـر . . . . والقـوميـة العـربية إذا أردنا أن نعرف متى تكونت بالمعنى الدقيق لكلمة القـومية، فينبغي أن نردها إلى ظهور الاسلام. فالمكون الحقيقي للوحدة العربية بجميع أنواعها وفروعها، الوحدة السياسية والاقتصادية واللغوية، هو النبي (صلعم) . . . والمدينة الأولى التي عرفها التاريخ والتي تكونت فيها النواة الاسلامية للقومية العربية هي مدينة يثرب بعد أن هاجر النبي مع أصحابه من قريش. . . وبعد أن أتم النبي توحيد الأمة العربية، ونهض خلفـاؤه من بعـده، جعلت هذه القـوميـة تتجـاوز الجـزيـرة العربية الى الاقطار الاخـرى، . . . وأولهـا الاقـطار التي استعـربت في العصر الجاهلي (العراق والشام) ثم استقرت في مصر وشمال افريقية، ثم في الاندلس واسبانية كما استقرت في بلاد الفرس، وماوراءها . . . واذا القومية العربية ليست في الجزيرة وحدها، وانما هي ـ قبل كل شيء ـ في هذه البلاد التي فتحت، والتي امتزج فيها العرب بغيرهم من سكان البلاد الأصليين. . . ونـنظر في أواخر القرن الثاني (للهجرة) فإذا كل اللغات (التي كان يتكلمها الفرس والروم والمصريـون والاسبـان) قد تركت أمـاكنهـا من ألسنة الناس وعقولهم وقلوبهم لهذه اللغة العربية . . . . التي أصبحت بطبيعتها لغة السياسة مادام الحكام عرباً، ولكن اللغة السياسية هذه التي يتكلمها الناس لم تلبث أن أصبحت لغة الثقافة والعلم أيضاً . . .*

«*واذن هنـاك قوميـة عربية جديدة أنشأها الاسلام لم تكن تأتلف من عنصر عربي خالص وانما كانت تأتلف من جميع هذه العناصر التي كانت تسكن كل هذه البلاد. فأنشأ الاسـلام إذن أمـة جديـدة. وجعـل هذه الامـة عربيـة: عربيـة اللغة، وعربية التفكير والشعور. . . . عربية الحضارة وعربية العلم والثقافة والادب. . . ومن المحقق ان البلاد التي يتألف منها العالم العربي الحديث لايمكن أن تكون مؤلفة من عناصر عربية خالصة الى عدنـان وقحـطان، وانـما هي عربية بلغتها، عربية بشعورها وعقلها ووجدانها، وعربية بدينها، سواء أكان هذا الدين اسلاماً أم كان نصرانية. . . هذه هي القومية العربية، كوّنها أو حاول تكوينها الشعر أول الأمر، ثم كوّنها القرآن آخر الأمر. ثم جعلت تفرض نفسها من غير عنف ولا اكـراه على العالم القديم. . . وهي الآن بعد أن عدت عليها الخطوب وألحفت عليها الكوارث، وبعد أن اضطرت الى الخمول والضعف، ظلت على الرغم من*

هذا كله محتفظة بقوميتها، محتفظة بلغتها وعقليتها وشعورها وكل مايميزها . . . عرضت لها الخطوب المختلفة فانقسمت واستقل بعضها عن بعض، ونشأ فيها دول. برغم هذا، ظلت واحدة، واحدة في الشعور وواحدة في التفكير، واحدة في الآلام، وواحدة في الآمال» .

لقد تعمدنا التوسع في الاستشهاد بنص هذه المحاضرة لبلاغة الدلالة التي تحملها مختلف مقاطعها على عمق التحول الذي أحدثه ظهور الثورة الناصرية في نظرة طه حسين الى طبيعة الهوية القومية التي تنتمي اليها مصر، مثلما تنتمي اليها جميع البلدان التي امتد اليها الاسلام، ومع الاسلام اللغة العربية، لغة القرآن والشعر والأدب والعلم والثقافة. انها القومية العربية التي يعلن ايمانه بحقيقة وجودها وبميزاتها بالحرارة نفسها التي أعلن فيها قبل عشرين سنة في كتاب «*مستقبل الثقافة في مصر*» ايمانه بالقومية المصرية وبمميزاتها .

وما كان لنا أن نعلق كثير أهمية على فعل الايمان هذا، المعلن في مؤتمر للأدباء العرب يعقد في القاهرة، وفي وقت كانت تسود العالم العربي مشاعر الزهو والاكبار لأول وأكبر انتصار للثورة المصرية وللقومية العربية المؤلبة خلف قيادة عبد الناصر، في مواجهتها، بعد تأميم القنال، للعدوان الثلاثي وللامبريالية. ولكن فعل الايمان هذا يتخذ معناه الحقيقي وصفة التعبير الصادق عن المعتقد القومي الفعلي لطه حسين، عندما نستحضر في ذهننا بعض أفعاله وأقواله التي تتلاقى كلها في دلالتها على صدق حسه الوطني والقومي ورسوخ فكره التحرري الذي لم يصرفه اعجابه بالحضارة الاوروبية عن إظهار عدائه واستنكاره للسياسة الاستعمارية التي تتبعها أوروبا والغرب .

ومن أفعاله موقفه من العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، حين أعاد إلى الحكومة الفرنسية وسام جوقة الشرف الذي سبق لها منحه إياه [٢٧]. ومن أقواله مانقله محمد الدسوقي من أحاديث تنم، مثلاً، عن تعاطفه مع الزعيم المغربي التقدمي المهدي بن بركة، ومتابعة قضية التحقيق في اغتياله، عبر كل الصحف العربية والفرنسية[٢٨]، وعن اعجابه بلينين الذي كان يعتبره أهم من ماركس لأنه عملي استطاع أن يحول روسيا الى دولة شيوعية ولان قراءته من ألطف الأشياء[٢٩] وعن اعتقاده بأن جائزة نوبل تخضع للاعتبارات السياسية ولنفوذ الصهاينة. وانه لايهتم لترشيحه لها لأن اليهود لن يقبلوا منح هذه الجائزة لمفكر عربي[٣٠]. ومن هذا القبيل أيضاً موقفه المناهض للحرب العدوانية التي شنتها الولايات المتحدة على الشعب الفيتنامي وذهابه الى حدود المطالبة بمحاكمة الرئيس جونسون كمجرم حرب[٣١]، وأخيراً موقفه من المستشرقين الاوروبيين الذين لايتورع عن التصريح بأن بعضهم كان جاسوساً وعميلاً يعمل لحساب مخابرات بلاده ولايتردد في أن يضع في صفوف هؤلاء: الحاج عبد الله فيلبي (والد الجاسوس البريطاني الشهير كيم فيلبي الذي هرب الى الاتحاد السوفياتي)

والمستشرق الفرنسي لويس ماستينيون[٣٢] والمستشرق المجري عبد الكريم جرمانوس[٣٣] .

وفي ختام هذا البحث نود أن نشير الى ان الذي سيبقى من كتاب **«مستقبل الثقافة في مصر»** إنما هو مجموعة المنطلقات الفكرية والمبدئية التي ارتكزت إليها سلسلة الاقتراحات التي تضمنها المشروع المتكامل والشامل لاصلاح اوضاع التعليم والتربية والثقافة في مصر، هذه الاقتراحات التي فقد قسم كبير منها مبرراته بفعل التغيرات الكبيرة التي طرأت على اوضاع النظام التعليمي والبنى السياسية والاجتماعية في مصر، خاصة بتأثير ثورة يوليو .

ويهمنا أن نؤكد على الروح التحررية التي طبعت هذه المنطلقات، وعلى النفس الثوري الذي يتقد في مضمون العبارات التي تجسد وتترجم الرؤى والطموحات الكامنة خلفها، بما تحمله من نقد جارح لفساد الاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية العامة في مصر، وانعكاساتها السيئة على الوضع التربوي والتعليمي، وبما ترفقه من تحريض مضمر حيناً، وصريح أحياناً، على وجوب تغيير هذه الأوضاع الفاسدة بالوسيلة الأكثر فعالية والابعد تأثيراً وأماناً، لضمان مستقبل زاهر لحياة الشعب المصري بكل فئاته، وسيلة اصلاح التعليم بحيث يحقق المساواة بين المواطنين في امتلاك الاداة السحرية التي تكفل لهم أسباب الحياة، وتضمن لهم الحرية وتعين في حماية أمنهم الداخلي وصيانة أمن الوطن من كل عدوان خارجي . هذه الرؤية لدور العلم والمعرفة العلمية في احداث التغيير في المجتمع تجعل من طه حسين أحد أنجح الكتّاب والمفكرين الذين مهدوا بأفكارهم التحريضية الرائدة للثورة الاشمل، ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢ . وهو كان على وعي تام بأن التأثير الذي ستلعبه كتاباته في فضح مساوىء النظام الملكي والاقطاعي الذي كان قائماً، وكتابات من سبقه ورافقه، سيكون مماثلاً لتأثير الكتّاب والمفكرين الذين مهدوا للثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

وفي حديث أدلى به للاذاعة التونسية في ١٩٦٤/١٢/١٣ ، يصور العميد موقف الأدب من الثورات قائلاً :

«إن الأدب يمهد للثورة دائماً لأنه يجسم الأوضاع الفاسدة، وينادي بالنظم والمبادىء العادلة، فيكون ذلك التجسيم وهذا النداء إلى اصطناع القيم الانسانية ونبذ القوانين الجائرة وقوداً يشعل الحماس ضد الظلم ويفجر في المجتمع طاقات الثورة من أجل حياة أفضل ويهيىء الأذهان والحواس إلى تقبل الانتفاضة التي تطيح بالقاسطين والمفسدين . . . .

« فمثلاً ، قبل ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢ ، كان المجتمع المصري يعاني من فساد القصر ، وتحكم الاقطاع، فضلاً عن الاحتلال الذي كان يفرض مطالبه على القصر ورجال السياسة . . . فكان الأدب في فترة ما قبل الثورة يصور حياة البؤساء والمحرومين ، ويتحدث عن ترف الأغنياء، واسراف المسرفين، ويندد بالدخلاء والعملاء والمستبدين،

وكان مع هذا يدعو إلى الاستقلال والحرية والعدالة الاجتماعية ، وضمان ألا تستأثر بخيرات الوطن فئة معينة تعيش في رغد مسرف على حين تموت فئات متعددة من الارهاب والجوع والحرمان . . . . . فعل الأدب كل هذا وأكثر منه قبل الثورة . وكان الشباب يقرأ هذا الأدب وينفعل به . وكان هذا الانفعال يبدو في بعض الأوقات في صورة اضطرابات ومظاهرات . وكانت هذه المظاهرات والاضطرابات إرهاصاً أو مقدمة للثورة التي قامت تضع حداً للعبث والاضطرابات وتخلص الأمة من الاحتلال والاستغلال .

« وفي فرنسا، قبل ثورتها الشهيرة، كان الأدب كذلك يتحدث عن المظالم التي يتعرض لها الشعب الفرنسي، وكان الأدب يصور فساد هذا المجتمع ويتحدث عن حياة البؤساء والمحرومين، ويسخر من امتيازات النبلاء ورجال الدين، ويرسم للمجتمع طريق الخلاص والعدالة . لقد كانت صيحات الأدباء وآراء المصلحين من أمثال «روسو» و «فولتير» و «دويدورو» و «دالمبير» و «منتسكيو» الشرارة التي أشعلت الثورة وقضت على الملكية، وحطمت الباستيل، رمز التخلف والاستبداد والفساد»[٣٤] .

وسنكتفي، في تعدادنا لهذه المنطلقات، بذكر مايبدو أكثرها تمثيلاً لهذه النزعة التحررية التي هي أصلاً، عند طه حسين، الوجه الملازم للنزعة التنويرية التي كانت تسيره، على مدار حياته، بعد ان اكتشف بتجربته الذاتية في مواجهته وتجاوزه آفة فقدان البصر، كل القدرات التي يتيحها للانسان امتلاك سلاح العلم والمعرفة .

ومن هذه المنطلقات التي يؤكد عليها طه حسين الحقائق والمبادىء التالية :

١ ـ لولا تقصير الشعوب، طائعة أو كارهة، في امتلاك ***الثقافة والعلم*** لما فقدت حريتها ولما أضاعت استقلالها، وإلى جانب ***الحرية و الاستقلال*** ينبغي للدول أن تضيف الحضارة التي تقوم على الثقافة والعلم ، ***والقوة*** التي تنشأ عن الثقافة والعلم ***والثروة*** التي تنتجها الثقافة والعلم .

٢ ـ ان نظرة يسيرة إلى حياة الشعب الياباني في القرن الماضي خليقة أن تقنعنا بأن الله قد خلق النوع الانساني كله مستعداً للرقي، قادراً على التقدم، خليقاً أن يبلغ من الكمال مايتاح للناس ان يبلغوه، وان ارسطاطليس قد أخطأ خطأ شنيعاً حين زعم أن من الناس من يخلق ليؤمر، وان منهم من يخلق ليطيع . كلا! إنما خلق الناس جميعاً ليكونوا سواء في الحقوق والواجبات . ولكن الناس يطغى بعضهم على بعض ويجب أن يُهدم هذا الطغيان وأن نكون نحن هادميه . ونحن حين نشرع القوانين، وننشىء المدارس وننشر العلم وننظم الاقتصاد ونستعير النظم الديموقراطية من أوروبا، انما نسعى إلى شيء واحد هو تحقيق هذه المساواة التي هي حق طبيعي لأبناء الوطن الواحد جميعاً .

٣ ـ وهذه الفكرة التي لانجادل فيها حين ينظر بعضنا إلى بعض هي بعينها الفكرة التي

يجب أن نؤمن بها حين نفكر في غيرنا من الشعوب . يجب أن نمحو من أنفسنا أن في الأرض شعوباً قد خُلقت لتسودنا . وان في الأرض شعوباً قد خلقت لنسودها . إن نظام المساواة في الحقوق والواجبات ، هذا الذي نريد أن نقره في حياتنا الداخلية هو بعينه النظام الذي يجب أن نقره في حياتنا الخارجية وفيما بيننا وبين أوروبا من الصلات .

٤ ـ قد يقال إن الحضارة الأوروبية مادية مسرفة في المادية لاتتصل بالروح، وهي من أجل ذلك مصدر شر كبير تشقى به أوروبا ويشقى به العالم كله. من الحق أن الحضارة الأوروبية مادية المظاهر. وقد نجحت من هذه الناحية نجاحاً باهراً فوفقت إلى العلم الحديث، ثم إلى الفنون التطبيقية الحديثة، ثم إلى هذه المخترعات التي غيرت وجه الارض وحياة الانسان. ولكن من أخطأ الخطأ أن يقال إن هذه الحضارة المادية قد صدرت عن المادة الخالصة. إنها نتيجة العقل، إنها نتيجة الخيال، إنها نتيجة الروح الخصب المنتج، نتيجة الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذوه وينميه ويدفعه الى التفكير ثم الى الانتاج ثم الى استغلال الانتاج، لانتيجة هذا الروح العاكف على نفسه، الفارغ لها، الفاني فيها، الذي تفسد الاثرة عليه أمره فلاينفع ولاينتفع ولايفيد ولايستفيد. ان هذه الحضارة الاوروبية المادية هي التي تضحي في كل يوم بكثير من الأنفس في سبيل العلم وفي سبيل السيطرة على الطبيعة .

هؤلاء الذين يخاطرون في الطيران فيلقون فيه الموت ليسوا ماديين، لأنهم يضحون بحياتهم في سبيل تقدم العلم وبسط سلطان العقل على عناصر الطبيعة الجامحة .

ـ إن الدولة هي المسؤول الاول والمسؤول الأخير، والمسؤول قبل الافراد والجماعات، . عن تكوين العقلية المصرية تكويناً يلائم الحاجة الوطنية الجديدة التي تنحصر في تثبيت ***الديموقراطية*** وحياة ***الاستقلال***. والنظام الديموقراطي يجب أن يكفل لأبناء الشعب جميعاً الحياة والحرية والسلم .

ولأجل أن تضمن الديموقراطية للناس ***الحياة***، ينبغي عليها أن تنشر التعليم الذي يمنح الفرد وسائل كسب رزقه ويمكنه أن يعرف نفسه وبيئته الطبيعية والوطنية والانسانية ويعينه في اكتساب الوسائل التي تزيل من طريقه العقبات التي تنشأ عن الظلم والتحكم والاستبداد .

والوسيلة التي تتيح للديموقراطية أن تضمن ***الحرية*** انما هي التعليم الذي يشعر الفرد بواجبه وحقه وبواجبات نظرائه وحقوقهم والذي يشيع في نفس الفرد شعور التضامن الاجتماعي .

والمواطنون الأحرار وحدهم هم القادرون على ايجاد ***السلم*** التي تحميهم من ان يعدو بعضهم على بعض في داخل حدودهم الجغرافية والتي تحميهم من أن يعدو عليهم الاجنبي

من خارج حدودهم .

٦ ـ السبيل الوحيد لتكوين الصبي الصالح النمو، القادر على أن يكون شاباً نافعاً لنفسه وأمته، هو العلم الصالح لفهم المنهاج المرسوم والبرنامج المكتوب وتنفيذهما على أحسن وجه وأكمله. ومعنى ذلك ان الدولة يجب أن تعنى بالمدارس والمعاهد التي تخرج للتعليم الأولي المعلمين الصالحين، وأن تكون *مدارس المعلمين* صالحة كأحسن مايكون الصلاح، في حياتها المادية وفي حياتها المعنوية، بحيث لايعيش الطلاب فيها عيشة ابتذال وهوان، ولايشعرون بأنهم طبقة منحطة متواضعة من طبقات الشعب. فانك تطلب *إلى المعلم الأولي* أن يبث في نفس الطفل العزة والكرامة وحب الحرية والاستقلال، فيجب ان تشعره العزة والكرامة وتغرس في قلبه حب الحرية والاستقلال، لان الرجل الذليل لايستطيع أن ينتج إلاّ ذلاً وهواناً، ولأن الرجل الذي نشأ على الخنوع والاستعباد لايمكن أن ينتج حرية واستقلالاً .

وليس صحيحاً ان التعليم الأولي في بلد كمصر انما هو محو الأمية. علينا أن نقتنع بأن التعليم الأولي أهم وأعمق وأقوم من تعليم القراءة والكتابة والحساب. لذلك ينبغي أن تجعل الشهادة الثانوية شرطاً أساسياً لدخول الطلاب مدارس المعلمين الأولية

وللمعلم الأولي حقه في ان يعيش عيشة راضية الى حد ما وفي ان يبسم للأمل، وفي أن يربي أولاده ويعلمهم خيراً مما رُبي هو ومما تعلم ، وفي ان يطمع لهم في مراكز خير من مركزه. ولابد من أن تأجره الدولة أجراً يلائم عمله الخطير من جهة وحقه الطبيعي وأمله المعقول من جهة أخرى .

فإذا تحقق ذلك، ظفر المعلم بحظ معقول من الكرامة والاحترام بين مواطنيه، وشعر، حين يؤدي واجبه، بالعزة والكرامة، ليكون مثالاً لهما أمام التلاميذ، وأصبح بامكانه أن يشيع في نفوسهم العزة والكرامة وحب الحرية والاستقلال .

٧ ـ السلطات لاتصدر عن الجهل ولا عن الرق ولا عن الذلة ولا عن الخنوع وانما تصدر السلطات عن النفوس المثقفة الكريمة العزيزة . وانه لمن المضحك حقاً أن يقال إن الشعب مصدر السلطات، وان يظن أن هذا الكلام يدل على شيء في بلد كثرته جاهلة غافلة وقلته مثقفة. إن الديموقراطية الصحيحة إذا فرضت المساواة بين أبناء الشعب في الحقوق والواجبات، فهي لاتقبل أن يفرق بينهم في حرية التعليم، وان يقصر لون من الوان هذا التعليم على جماعة من أبناء الشعب يخرج منهم القادة والسادة والمديرون .

ـ على أن بين المصريين قوماً يكرهون التوسع في التعليم العام والتوسع في التعليم العالي، لأن التوسع في هذا التعليم منتهٍ إلى نتائج خطيرة. فبسبب ان من الصعب استيعاب كل خريجي المدارس والكليات في دوائر الدولة وفي الأعمال الحرة، فأمور هؤلاء الشباب صائرة

الى البطالة. والبطالة منتجة للقلق ثم إلى السخط ثم إلى اضطراب النظام الاجتماعي. فينبغي إذن أن تقتصد الدولة في التعليم العام وألا تخرج الشبان في المدارس إلّا بمقدار يلائم حاجتها وحاجة الأعمال الحرة. ومعنى هذا ان مصر يجب ان تتخذ الجهل أساساً من أسس سياستها القومية وان تمسك الكثرة من أبنائها في الغفلة وفي الخمول وفي الضعة والانحطاط. ومعنى ذلك ان مصر يجب أن تخلق نظام الطبقات خلقاً، وان تكوِّن لنفسها اريستقراطية ثقافية تحتكر القيادة والسيادة وأمور الحكم، وتتسلط على هذه الكثرة الضخمة الجاهلة الغافلة، تسلط القوي على الضعيف، وتتحكم فيها تحكم السيد في العبد.

من الحق ان مشكلة البطالة عظيمة الخطر. فهي خطر على الاخلاق وعلى النظام الاجتماعي نفسه. ولكن هذا الخطر لايعالج بتضييق التعليم ولا بإنشاء نظام الطبقات ولا باحتكار العلم لطائفة قليلة وفرض الجهل على كثرة الشعب، وانما يعالج باصلاح النظام الاجتماعي نفسه، وجعله قادراً على أن يتيح لأبناء الوطن جميعاً أن يعيشوا من كدهم وجدهم وعملهم لا أن يعيش بعضهم على حساب بعض ولا أن يتكلف بعضهم الجد والكد وألوان العناء لينعم بعضهم الآخر بالبطالة والكسل والفراغ، ولا ان يذوق بعضهم البؤس الذي ليس بعده بؤس، ليستمتع بعضهم الآخر بهذا النعيم الآثم البغيض الذي يُبدَّد فيه المال وتمتهن الكرامة، وتبتذل فيه الفضيلة.

يجب أن يتعلم الشعب إلى أقصى حدود التعليم. ففي ذلك وحده الوسيلة إلى أن يعرف الشعب مواضع الظلم وإلى أن يحاسب الشعب هؤلاء الذين يظلمونه ويذلونه ويستأثرون بثمرات عمله وجده فيردهم إلى الانصاف والعدل، ويضطرهم إلى أن يحققوا المساواة في سيرتهم لا في هذه الألفاظ الجوفاء (عن سيادة الشعب المتحققة في الانتخابات وفي البرلمان وفي الدستور) يضللون بها الناس تضليلاً.

وإذا تعلم أبناء الشعب عرفوا مالهم من حق في حياتهم الخارجية، فلم يسمحوا لدولة، مهما تكن، أن تظلم مصر أو تستذلها. التعليم، والتعليم وحده، على أن يكون صحيحاً، مستقيم الأساليب، هو الذي يضمن للمصريين العدل والمساواة فيما بينهم وبين أنفسهم، والعزة والكرامة فيما بينهم وبين الأجنبي.

نكتفي بهذا القدر من الأفكار ـ المنطلقات ـ التي اقتطفناها من الجزء الأول لكتاب *«مستقبل الثقافة في مصر»* وقد اقتطفناها، بنصها، بعد تكثيفه، لنبقي على حرارة التوقد في التعبير المتلازم مع التوقد الثوري في المضمون. ولسنا بحاجة لتبيان مايلوح في هذه النصوص من توهج النفس الثوري الذي يذكرنا بكل الكتابات التي مهدت للثورات الكبرى. وبامكاننا أن نلمح في هذه الكلمات التي تعري بصراحة وذكاء وتماسك منطقي مساوىء النظام الملكي المدعوم من الاحتلال البريطاني، في عز أيام جبروتها وطغيانها، صورة استباقية

للمستقبل الذي جاءت ثورة يوليو بعد ١٢ عاماً تفجره في وسائل الاعلام وفي أقلام الأدباء والشعراء، بعد أن أطلقتها من عقالها، لتفضح كل شرور ومخازي الماضي الذي حاولت هذه الثورة أن تقتلعه .

ولكننا في الآن الواحد نرى في بعض الأفكار الاصلاحية المطروحة في هذه المنطلقات امتـداداً وترجيعاً للقناعات التي كونها طه حسين منذ صباه الباكر حول بؤس المعلمين في الريف المصري وحول الظروف المهينة التي تسود حياتهم وحياة الغالبية الساحقة من أبناء الشعب المصري، وحـول دور الجهل في تأبيد ظروف البؤس عندها، وبالتالي الاستكانة للظلم والبغي المفروض عليها .

كتاب *«مستقبل الثقافة في مصر»* يحمل بصورة منظمة وواعية شهادة طه حسين على الصورة القاتمة لعصره ومجتمعه كما تمثلت في ارث الماضي البغيض، المرسوم أولا في النظام التعليمي والتربوي الخاطىء، ومحاولة لرسم ملامح مستقبل أكثر اشراقاً للمجتمع المصري، ينـطلق من اصـلاح هذا النظام بحيث يشيع في نفوس كل أبناء مجتمعه نور العلم الذي يبصرهم بأمورهم، ويعمق فيهم الأحاسيس بالكرامة وبمعنى الحرية والسيادة والاستقلال .

الهوامش

١ ـ طه حسين: الوحدة في التنوع ـ مجلة الآداب، بيروت ـ س ٢٢ عدد آذار (مارس) ١٩٧٤، ص ٥١ .

٢ ـ «مستقبل الثقافة في مصر» مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ـ الطبعة الاولى، المقدمة، الصفحتان هـ ـ و.

٣ ـ طه حسين ـ «الايام» ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ مكتبة طه حسين الشعبية ـ الجزء الثاني، ص ١٦٩ و ١٧٠ .

٤ ـ «في الصيف» ـ مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ـ الطبعة الاولى، ١٩٣٩ الفصل ٦ ص ٤٠ ـ ٥٤، حيث يتذكر طه حسين وهو على السفينة التي تنقله إلى فرنسا، أيام دراسته في الأزهر والحلقة من الطلبة الذين كانوا مفتونين بأفكار الشيخ محمد عبده والذين رغم العهد الذي قطعوه على أنفسهم بمتابعة رسالته حال الخمول أو النسيان بينهم وبين تحقيق هذا الوعد.

٥ ـ «نقد واصلاح» ـ دار العلم للملايين (الطبعة الثالثة) ـ ص ١٦١ ـ ١٧٢ . وفيه فصل يتحدث عن زيارة ابنـة استاذه في الجامعة الأهلية بمصر كارلو نللينو ـ إلى القاهرة ـ وتحمله الذكريات الى حياة الطلاب المطربين و «المعممين» في أوائل القرن وإلى التأثيرات المتباينة التي كانت تتركها في نفوسهم دروس أساتذتهم في الأزهر ودروس أساتذتهم في الجامعة الأهلية المصرية .

٦ ـ «أحاديث» ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الثانية، ١٩٦٣ ـ ص ٨٢ و ٨٩.

الطلاب المطربشين و«المعممين» في أوائل

٧ - د. محمد الدسوقي - «أيام مع طه حسين» - المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى، ١٩٧٨ ص ٧٧.

٨ - انظر الفصل ١٣ - من كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» - ص ٧١ - ٧٧.

٩ - المصدر السابق - ص ٧٨ - ٩٣.

١٠ - «من بعيد» - (الطبعة الأولى عام ١٩٣٥) - ط١ - الشركة العربية«القاهرة - ١٩٥٨، ص ٢٢٧ - ٢٤٦.

١١ - «نقد واصلاح» (ط١ عام ١٩٥٦ - ط٣ - عام ١٩٦٤) - دار العلم للملايين - ص ٢٢١ - ٢٧٨.

١٢ - «مستقبل الثقافة في مصر» - ص ٩٢.

١٣ - «في الصيف» ط ١ - ص ١٧ - ١٨ و ٣٣ - ٣٧.

١٤ - «مستقبل الثقافة في مصر» ص ٢٦.

١٥ - المصدر نفسه. ص ٤٣.

١٦ - «الايام» ٤ - دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسةط ٢ - ١٩٨٤،ص ٤٤٣.

١٧ - المصدر نفسه. ص ٤٤٧.

١٨ - المصدر نفسه «الايام» ٥ - ص ٦٨٦ - ٦٨٧

١٩ - حمدي السكوت ومارسيدن جونز - «طه حسين، اعلام الادب العربي المعاصر في مصر» - قسم النشر بالجامعة الاميركية بالقاهرة - ودار الكتاب اللبناني. بيروت - ط٢ - ١٩٧٥ - ص ٣٠.

٢٠ - «في الصيف» ص ٣٨ - ٥١.

٢١ - «الايام» - ج ١. ص ٤٤ - ٦١.

٢٢ - المصدر السابق. ص ٩٠ - ٩٣.

٢٣ - «مستقبل الثقافة في مصر» - الجزء الاول،ص ٩٤ - ٩٨

٢٤ - المصدر نفسه - الجزء الثاني. ص ٥٢٢.

٢٥ - نقلاً عن محمد الدسوقي : «أيام مع طه حسين» ص ٤٥.

٢٦ - مجلة الأداب «البيروتية» - العدد الأول - كانون الثاني (يناير) ١٩٥٨.
عدد ممتاز يتضمن وقائع المؤتمر الثالث للأدباء العرب - ص ٧ - ١١.

٢٧ - سوزان طه حسين: «معك» ترجمه عن الفرنسية بدر الدين عرودكي. دار المعارف - القاهرة ١٩٧٩ - ص ١٩١. نقلاً عن أحمد علبي : طه حسين رجل وفكر وعصر. دار الآداب - بيروت، ١٩٨٥ - ص ٤٨٠

٢٨ - محمد الدسوقي. «أيام مع طه حسين». ص ٣١.

٢٩ - المصدر السابق. ص ٨٥.

٣٠ - المصدر السابق. ص ١٦٣.

٣١ - المصدر السابق. ص ٤٥.

٣٢ - المصدر السابق. ص ٥٣.

٣٣ - المصدر السابق. ص ٥٧.

٣٤ - محمد الدسوقي. «أيام مع طه حسين». ص ١٦ و ١٧.

الإنسان المتمرد
بين كلمة السلطة وسلطة الكلمة

«قراءة في كتاب الأيام»

أمينة رشيد

يتأرجح اسم طه حسين بين حقيقة واسطورة. حقيقة رجل شجاع، انتقل في حياته من الظلام الى النور، انطلق من الابهام في الفكر لاكتساب المعرفة، وفتح آفاق العلم والتقدم لوطنه الناهض، اما الاسطورة فسارت تتفاقم مع الزمن والمناسبات التذكارية، جاعلة من طه حسين الانسان المتمرد الذي رفض بيئته من أجل مجتمع أفضل، غاضباً لشعبه ومعه، كما خلقت صورة المثقف الملتزم، «فولتير» مجتمعه، الذي وضع قلمه سيفاً للدفاع عن شعب مصر المقهور.

منطلقة من « *شك* » ديكارت في الحقائق المسلم بها والأفكار المسبقة، أردت ان أجعل من قراءتي، أو اعادة قراءتي لكتاب « *الأيام* » فاصلاً بين الحقيقة والاسطورة. وبالفعل تظهر قراءة النص إنساناً متمرداً عبر سيرة « *الأيام* »، انسانا رفض واقعه بعنف واستنكر فقره المادي والروحي، عقمه الفكري، و« *غلظه* »، كما يكرر الراوي كثيراً. ومع ذلك، فالعمل الادبي ليس مرآة مخلصة للواقع، بل اعادة صياغة له. ويظهر التحليل الاسلوبي للنص، أي تحليل المعجم والتركيب والمجاز، ان هناك تقويماً أدبياً وأيديولوجياً يعكس، لا تجربة طه حسين الحرفية، بل وعيه واعادة صياغته لمسيرته الذاتية. فالشخصية والقيم التي ينتجها النص

ليست انعكاساً للنص الواقعي، بل اعادة بناء له، تعيد تشكيل الواقع ومفاهيمه. فترسم السيرة انساناً رفض بالتأكيد كلمة السلطة، السلطة التقليدية للأزهر ولمعلميه، كما استنكر سطوة الفقر والخطاب الرسمي الذي يتواطأ مع الجدب ويبرره.

هل يعني ذلك ان الخطاب التقويمي الجديد الذي انتجه طه حسين في كتاب «*الأيام*» ينصر تمرد الشعب المصري المقهور؟ هل تتماثل معركة الانسان والمثقف مع سعي هؤلاء «*المعذبين في الأرض*» تضامناً معهم ومن أجل الجذور المشتركة؟ هنا بالضبط يتحدد سؤالنا: ماهي السلطة الجديدة التي تبينها السيرة الذاتية في كتاب «*الأيام*»؟.

لقد شكلت صياغات النص وتقويماته سلطة أخرى، فكرية، أخلاقية، أيديولوجية، ولانعني هنا بكلمة «*سلطة*» المضمون السياسي الضيق لها. فالسلطة هي ملكية كل من لديه مكانة وسطوة وكلمة مسموعة في مجتمع ما، افراد أو مؤسسات، أفكار أو مذاهب تخضع لها الجماعة وتنظم في داخلها العلاقة بين الانا والاخر. فالسلطة التي آمن بها طه حسين هي، كما هو معروف، سلطة الخطاب التنويري المصري الذي فرض نفسه على الساحة الفكرية قبل ثورة ١٩١٩، واستقر فيما بعد، ممثلاً لصعود الطبقات الوسطى التي كانت ترفض القديم وتتجه نحو العلم ووسائل جديدة لاكتسابه، كي تؤكد تقدمها وتتشكل كفئة سائدة في المجتمع.

إن مانريد ان نبرزه هو كيفية الانتقال من سلطة الكلمة القديمة، كلمة السلطة، الى سلطة كلمة جديدة معبرة عن وعي سائد وصاعد، مع حدود هذا الوعي الطبقي، التاريخي. فقد فهمنا وسوف نحاول أن نفسر كيف تظهر قراءة «الايام» ان طه حسين لاينتمي بالضرورة الى الشعب الذي خرج منه، بل أقام حواراً مع الآخر، منذ بداية حياته الفكرية، الآخر المتمثل في لطفي السيد والقوى السياسية الجديدة من ناحية، والآخر في هذا النموذج الاوروبي بشكل التعليم الذي استكمله في الجامعات الفرنسية ونمط الحياة الذي وجده في فرنسا من ناحية أخرى.

وفرضيتنا هي ان هذه المواقع السياسية والفكرية خلقت مسافة بينه وبين جماهير ثورة ١٩١٩. وانها أكدت، مع تكوين الطبقة الجديدة، حدودها بين التقدم من ناحية، عبر تشكيل بعض المفاهيم المعرفية والتحررية، والتبعية من ناحية أخرى، ممثلة في الاخلاص للسلطات وللنماذج المنتقاة. وفي رأينا ان الاختيار «الليبرالي» سمة عامة عند كثير من مفكري نهضتنا التي عوّقت مسيرتها ومنعت اختيارات أخرى، ربما أكثر جذرية، دون أن تصل حتى الى استكمال التحقيق الليبرالي القائم على الدفاع الاساسي عن حق الانسان في التعبير وتكوين الجماعة والتظاهر العلني، وعلى الاحترام التام لفكر الاخر أياً كان هذا الفكر. سوف نتناول في دراستنا مواقع مختلفة، لكنها متضافرة في لغة وموقف طه حسين، نأخذ أولاً كلمات

واشكال رفض الواقع في نص « *الأيام* »، كي نحلل بعد ذلك اسلوب التمرد، ونستطيع أخيراً أن نحدد الزمان ـ المكاني للنص وللشكل وحدود وعي طه حسين والليبرالية المصرية، التي لم تنتج عن وعي طبقة وسطى قوية ومتقدمة، بل استمرت في اطار التبعية للغرب وللنموذج الاوروبي .

١ ـ رفض الواقع :

منذ بداية النشأة والطفولة، يظهر النص صيغاً لرفض الواقع في شكل الانتقاد والسخرية. لكن، يبدو واضحاً ان النقد لم يبدأ كموقف فكري ناضج ومدروس. تنطلق مراحل تكوين الوعي من الشعور القاسي بالغربة، الغربة عن الناس والغربة عن الاشياء، كي تمتد الى الاعلان للاختلاف، وتنتهي بعد ذلك فقط الى النقد الفكري .

١ ـ الشعور بالغربة : كان منذ البداية ومبكراً، الشعور الطاغي بالعزلة. أولاً عزلة الطفل المعوق المختلف عن الاخرين، الذي لايأكل مع اخوته، ويستمر هذا الشعور في نفسية الصبي عندما يعزل عن مرح الآخرين، عن أخيه وأصدقائه في سنوات الدراسة الأزهرية، وأيضاً في الدروس نفسها عندما يصدم إذ ينادى عليه بالقول: « *أقبل ياأعمى!* » جعله هذا الشعور يقارن نفسه بأبي العلاء ويتعايش مع رمزه كأحد قطبي نظامه القيمي. وتماثل مع أبي العلاء الذي استمرت لصورته ولمعاناته آثار شديدة في حياة الصبي، بطل السيرة الذاتية .

لم تكن العاهة السبب الوحيد للشعور بالغربة. اذ يحيا البطل بالغربة أيضاً عندما يكتشف كذب الآخرين، كذب أكثر الناس قرباً إليه: أمه وأبيه الذين تقبلوا تسميته بلقب الشيخ في سن مبكرة بلا مبرر حقيقي: « ***وماهي إلا أيام حتى سئم لقب الشيخ وكره أن يدعى به، وأحس أن الحياة مملوءة بالظلم والكذب، وأن الانسان يظلمه حتى أبوه، وان الابوة والامومة لاتعصم الاب والام من الكذب والعبث والخداع،*** » («الايام»، جزء١، ص٣٨)*. ورأى في الكذب تزييفاً للقيم جعله منذ البداية يكره البيئة التي تنتج الزيف، ويرفض الصبي مبكراً « ***الاطمئنان الى وعيد الرجال، ومايأخذون أنفسهم به من عهد*** » (جزء ١، ص ٦٥).

وتعود منذ الصغر الحياة « ***غريباً عن الناس، غريباً عن الأشياء*** »، (جزء٢، ص ١٥).

تبدو الحياة الاسرية منذ البداية جافة وحزينة، يظهر كلام الراوي جفافاً عظيماً يسود العلاقات الاسرية. الاب قاس، الام تخفي حنانها، الاخوة غير عابئين بما يعانيه الصبي. وعندما يموت احد اخوته يستقر الحزن في حياته بشكل نهائي: « ***استقر الحزن العميق في هذا الدار*** »،

(جزء١ ، ص ١٣٥). وتستمر وحدته في القاهرة. فكان اخوه يقوده الى دروسه في الأزهر، ثم يعود به الى شقتهما، ولايشاركه في الزمالة المرحة التي كانت تربطه بأصدقائه. فيشعر الصبي بوحدة يقول عنها انها كانت « *غير محتملة* ». في الحرمان المستمر الذي عاش فيه عبر تلك الفترة يدرك ان « *الوحدة المتصلة مصدر ذلك العذاب* »، (جزء٢ ، ص ٣٢).

وكانت للعزلة في حياة الصبي ثلاثة آثار:

١ ـ التعود على اخفاء مشاعره عن الاخرين: «هادئاً في ظاهر الامر، فقد كان يكره كل الكره أن يظهر اخاه واصحابه على ان شيئاً من أمره قد تغير قليلاً أو كثيراً» (جزء٢ ، ص ١٠٨).

٢ ـ الرغبة في الهروب عندما يكتشف زيف القيم لدى أسرته، ولاتواسيه الا فكرة السفر: «ولكنه كان يحتمل هذا كله في صبر وجلد. وماله لايصبر ولايتجلد وليس بينه وبين فراق هذه البيئة الا شهر أو بعض شهر!» (جزء١ ، ص ٦٦).

٣ ـ اللجوء الى المعرفة كالبديل الممكن الوحيد لحياة متصلة من العذاب: فتمثل له في سن المراهقة ان العلم موطنه الوحيد الممكن، كما شعر في اول تواجده في صحن الأزهر، وشعر بعد ذلك في قاعات محاضرات جامعة القاهرة، ثم عند سماع الدروس في فرنسا، حيث يستبدل في هذه المواقع بمعجم الغربة والوحشة معجم الاستقرار والراحة النفسية .

١ ـ ب **اعلان الاختلاف**: يتماثل الشعور بالغربة مع الوعي بالاختلاف. فالصبي واع منذ الصغر انه مختلف عن الآخرين.

والتماثل الوحيد الذي يرد هو التماثل مع ابي العلاء الذي كان يأكل في نفق، بعيداً عن الانظار، كما كان الطفل بطل «الايام» لايحب الاكل مع الاخرين. ويحدد الراوي الحادث المعين الذي فصل بين الطفل والاخرين من افراد اسرته: سوء التعامل مع لقمة العيش في الطبق المشترك: « *من ذاك الوقت تقيدت حركاته بشيء من الرزانة والاشفاق والحياء لاحد له* »، (جزء١ ، ص ٢٠).

ويضاف الى العاهة ضعف اساسي في الجسد، اذ « *كان أخوه يحمله على كتفه للذهاب الى الكتاب* »، (جزء١ ، ص ٢٨)، ومع ذلك ومنذ الصغر أيضاً « *عرف لنفسه ارادة قوية* »، (جزء١ ، ص ٢٠).

يستمر ويزداد الوعي بالاختلاف في المدينة، حيث لايشترك في الحياة الطلابية مع الآخرين، بل يبقى وحده بعد الدروس، فكان اخوه مع أصدقائه يقضون « *ساعة حلوة من*

ساعات حياتهم». وكان الصبي يهمل اهمالاً تاماً، لاتلقى إليه جملة ولايحتاج إلى أن يرجع على أحد جواباً، (جزء٢، ص ٢٤). ويعبر عن حرمانه *«وكان الصبي لذا كله محباً مشوقاً محترقاً... ولكنه حرم هذا كله،»* (جزء٢، ص ١٣٣). تصله أصوات المرح والحديث و *«... تثير في نفسه من الرغبة والرهبة ومن الأمل واليأس، مايعنيه ويضنيه، ويملأ قلبه بؤساً وحزناً»*، (جزء٢، ص ٣٤). ومن التعبيرات الجميلة في كتاب *«الأيام»* وصف الراوي للسكون والصمت التامين في مقابل الأصوات المختلفة، التي سوف نحللها في دور الأصوات في الفضاء الروائي والتي سكنت الصبي لايقاع وزمن اساسيين من حياته: *«انما هو السكون، والسكون المتصل الطويل»* ويشكو الراوي من وطأة هذا السكون على الصبي: *«كان هذا السكون يطول على الصبي فيجهده»*، (جزء٢، ص ٣٧)، ويشعر في ركنه باختلافه القاسي: *«وكان الصبي يسمع ذلك وهو في ركنه منحنٍ مطرق كأنه ليس مع القوم»*، (جزء٢، ص ٥٨) ويبدو كأن الوحدة هي التي جعلته يعمق فكره وطلبه للمعرفة، وان هذا الاختيار لم يتم في البداية بقبول مرح وسعيد: *«وكان يود لو استطاع الحركة أكثر مما كان يتحرك والكلام أكثر مما كان يتكلم»* (جزء٢، ص ١٠٤). وعاش الصبي حياته في الأزهر، أو جزءاً منها *«مشرد النفس»* (جزء٢، ص ٤ ـ ٥) كما يقول الراوي.

١ ـ جـ النقد الفكري: يوازي الشعور بالغربة والوعي بالاختلاف ويبدأ مثلهما مبكراً. وسوف يستمر النقد فيما بعد، الانتقاد الفكري اللاذع العنيف، كسمة أساسية للنص كله. *يبدأ النقد «بسيدنا»*، معلم القرآن، وبأبيه، أي أبي الصبي، ليمتد إلى حكماء الأزهر الذين يصف الراوي، حسب منظور البطل، خواءهم المعرفي وفسادهم الاخلاقي، وعقمهم الفكري.

يبدأ النقد، أو يبدو كذلك في البداية، كنقد طفل ذكي تعود منذ الصغر أن يطرح الأفكار والتساؤلات، ولاينفصل مع ذلك هذا النقد، عن الشعور بالرفض الذي جعل الصبي يبحث عن مكانه في الوجود وربما فيما بعد عن مكانة اجتماعية مفقودة كبديل لسلطة عرف مبكراً مدى انحدارها.

يشرح الراوي ان قوى الصبي الذهنية تطورت مع شعوره بالوحدة: فلم يكن يشترك في لعب الاطفال الا بعقله، (جزء١، ص ٢٤)، ونبت حب الاستطلاع في نفسيته منذ ذلك العهد، (جزء١، ص ١٩).

يبدأ النقد عندما يكتشف الطفل ان عجزه عن حفظ القرآن هو عجز معلمه نفسه على

ان يعلمه. ويملأ نقد «*سيدنا*» فضاء متسعاً، ثقيلاً، من السيرة. فصوته قبيح في الغناء وجسده ضخم وغليظ (وسنرى أهمية وصف «الغلظ» في النظام التقويمي». وهو مغرور بنفسه، لايكف عن التطلعات المادية. فهو المسؤول الأول عن اكتشاف الصبي لزيف القيم المحيطة به.

وبعد الشيخ يقع الانتقاد على العريف، المساعد له: «*ولم يكن العريف اقل غرابة من (سيدنا)*»، والعريف انسان فشل في جميع الأعمال، تحتقره الجماعة (الاب، الشيخ، الاطفال)، كما كان الطفل ينتقده. وكان الشيخ مسؤولاً مع العريف عن عقم طريقة تلاوة القرآن.

ويظهر منذ البداية مع التجارب الفاشلة لتلاوة القرآن صورة ايجابية لعالم آخر يتمثل في الرجل «*المطربش*» الذي يتكلم الفرنسية والذي هبط في القرية «*على انه مفتش للطريق الزراعية*» (جزء١، ص ١١٢).

وقد تخرج هذا المثقف الآخر من مدرسة الفنون والصنائع، وعرف مع ذلك القرآن وتجويده معرفة حسنة، فقد كان «طالباً بالأزهر قبل أن يلتحق بمدرسة الفنون والصنائع» (جزء١، ص ١١٤). ولم يتعلم الصبي التجويد والقراءة إلا على يد هذا المفتش مما أعجب اباه وأغضب «*سيدنا*»، (جزء ١ ص ١١٥ - ١١٦).

لن نتوسع في وصف نقد الطالب لاساتذة الازهر، لان هذا من المعالم المعروفة والمدروسة مراراً وتكراراً في كتاب «*الأيام*» نريد فقط ان نركز قبل ان ننتقل الى التقويم كما يبرزه الأسلوب الروائي ان هذا النقد الفكري يحمل بذور التقويم الذي سوف يبني فيما بعد كلمات السلطة الجديدة في مقابل السلطة التقليدية العقيمة، الفارغة التي لاجدوى لها ولاوزن.

٢ - أسلوب التمرد:

يمتد مع الخط السردي، ممتزجاً بالتعبير عن رفض الواقع، أسلوب تقويمي يحدد كيفية وحدود التمرد. فيظهر التقويم عبر الرصيد اللفظي والتركيب الاسلوبي وبلاغة القول بين المعاش اليومي واعادة صياغته الأدبية محدداً لموقع الرفض والموقف من الحياة.

٢ - آ - الرصيد اللفظي:

يبدو بعض الالفاظ والكلمات شديد الاثر في تلوين النص واعطائه صبغته التقويمية.

قد سبق ان قدرنا أهمية الالفاظ التي تعبر عن الحزن، المعاناة، الضيق، المرتبطة بالوحدة وسط الاخـرين والشعـور القـاسي بالغربة وبالاختلاف، وهناك أيضاً الكثير من الألفاظ المرتبطة بمحتوى التعليم: النحو، البلاغة، الحديث، التفسير، الاصول، التوحيد، الخ، مصطحوبة بأسماء المقررات والكتب المدروسة والأساتذة الذين يدرسونها ـ وهي كلها من علامات الواقع في النص المتخيل.

ويعتبر بعض الكلمات الأساسية أيضاً مفاتيح للدلالة تعطي النص صبغته وتوصل رسالة مؤلفه مع نظام التقويمات التي تندرج فيه، مثل: المهابة، الاجلال، الرهبة، الرغبة، الغربة والغلظ، الخشوع، والخضوع، الصخب والتأخر، الخ.

تستعمل الألفاظ في مقابل الفاظ أخرى تعارضها ، منتجة لسلم من القيم يحدد موقع النص. فالحزن مرتبط بالبيئة وبالأسرة وبالشعور الطاغي بالموت، لم ينس الصبي موت أخيه في صغره الذي أدخل في أسرته حزناً لا نهائياً. وعندما سافر الى القاهرة: «***شهد الله ما كان الصبي حزيناً لفراق أمه وما كان حزيناً لأنه لن يلعب ، إنما كان يذكر هذا الذي ينام هنالك من وراء النيل***» ،(جزء ١ ، ص ١٤٠) أما عكس الحزن، الضيق، الألم، أي الرضا، الطمأنينة، الاستقرار، فكان هذا مرتبطاً بالعلم أو ما كان يعتقد أنه العلم في أول حياته في الأزهر: « فأما في طوره الثالث هذا فقد كان يجد راحة وأمناً وطمأنينة واستقراراً » (جزء ٢ ، ص ١٦).

وان كان هذا يحدث في صحن الأزهر نفسه فهناك في الحي القديم «***عن يمين هذا الشارع وعن شماله حوانيت مختلفة ، منها مايهيأ فيه طعام الفقراء والبائسين ، فيحمل الهواء منها روائح كريهة***» (جزء ٢ ، ص ١٠ ـ ١١). وتتلخص هذه المواقع كلمتان اساسيتان: ***الظلمة والغلظ***. يقول الراوي: «***والغريب انه كان يجد للظلمة صوتاً يبلغ أذنيه، صوتاً متصلاً يشبه طنين البعوض لولا أنه غليظ ممتلىء***» (جزء ٢ ، ص٣٨).

يصف الراوي كل شيء قبيح أو كريه على أنه «***غليظ***» فجسد شيخ الكتاب ضخم وغليظ (جزء ١ ، ص ٣١ ـ ٣٢) وحذاء الشيخ الأزهري «***غليظاً جافياً***» (جزء ٢، ص ١١٥) وفي المقابل، لايوجد غلظ في البيئة المختلفة، في فرنسا، رغم محدودية امكانيات الحياة الطلابية. ويظهر هنا التقويم الايجابي في مقابل التقويم السلبي الذي يصف بيئة الفقر، الفقر المادي والفقر الروحي: «***وكان يكفي أن يفكر في صباه ذلك البائس الذي قضاه متردداً بين الأزهر وحوش عطا ، تشقى نفسه في الأزهر ، ويشقى جسمه ونفسه في حوش عطا ، حياة مادية ضيقة عسيرة كأقصى مايكون الضيق والعسر وحياة عقلية مجدبة فقيرة كأشد مايكون الاجداب والفقر ، ونفس مضيعة بين عسر الحياة المادية وفقر الحياة المعنوية . ثم يوازن بين حياته تلك وبين الحياة الجديدة التي أخذ يحياها في تطوره اذ أصبح***

ناعماً ليناً لا خشونة فيه ولا غلظ ، (جزء ٣ ، ص ٧٩) . ويتذكر الفتى ضيقه من طعام الأزهر : « ***ذلك الطعام الغليظ الذي كان الأزهريون يعيشون عليه في تلك الأيام*** » (جزء ٣ ، ص ٨٩) ***ويقارنه بالطعام في فرنسا*** ، وتعطي المقارنة تقويماً شاملاً لنمطين من المعيشه : « ***وأين ذلك الطعام الغليظ من هذه الألوان المترفة الرقيقة التي كانت تعرض عليه في غذائه وعشائه في غير تقتير ولا تضييق*** » (جزء ٣ ، ص ٧٩ ـ ٨٠) .

٢ ـ ب . ***التركيب الأسلوبي: ويحكم التقويم أيضاً التشكيل الأسلوبي.***

ونجد هنا بعض العبارات التي تكون الدلالة ، مثلاً في الاعتماد على المحمول السلبي في القول الذي يصف بيئة الأزهر : « ***وكان حذاء الشيخ غليظاً كصوته جافياً كثيابه ، فلم يكن يتخذ العباءة ، وانما كان يتخذ « الدفية » كان حذاء الشيخ غليظاً جافياً ، وكانت نعله قد ملئت بالمسامير، وكان ذلك أمتن للحذاء وأمنع له من البلى . ففكر في الطالب الذي كانت تصيبه مسامير هذا الحذاء في وجهه أو فيما يبدو من جسمه*** » (جزء ٢ ، ص ١١٥)

يعتمد التركيب الاسلوبي بشكل أساسي على التشبيه والتعارض ، مسانداً لنظام الدلالة ذاته الذي ابرزه اختيار الألفاظ : « ***والصبي معجب بذلك منكر له ، لا يكاد يلائم في نفسه بين هذا التهالك على الفول والمخلل، وذلك التهالك على العلم والدرس وماكانت تعرف به هذه الجماعة من النجابة والنشاط وحدة الذكاء*** » (جزء ٢ ، ص ٢٥) . ويستعمل هنا تعليق الدلالة بين الصيغ المتعارضة والمتشابهة، ليس بمعنى التردد في التقويم كما يبدو في لأول وهلة ، بل من أجل الوصف الساخر للواقع ، مما يؤكده ما يأتي في النص من وصف لأكل الفول والمخلل ووظيفتهما في الحياة الطلابية ، مضخمة لصوت المعلمين حتى الهجومية ومنومة للتلاميذ الذين يصيبهم الكسل بعد الغداء (جزء ٢ ، ص ١٩) .

لكن استعمال التعارض والتشبيه في التركيب يستعمل أيضاً في اطار بلاغة النص من أجل الصيغة الجمالية والمتعة الأدبية ، بالإضافة الى الوظيفة الساخرة : « ***لان عقله كان محدوداً محصوراً*** » (جزء ٢ ، ص٦٣) ، « ***واذا هذا الرجل يترك العلم أو يتركه العلم*** » (جزء ٢ ، ص١١١) « ***ذلك الشيخ المجدد المحافظ*** » (جزء ٢ ، ص ١١٦) ويقترب احياناً التشبيه من الاستعارة المتجاوزة لعلل النص الأسلوبية من أجل الجمال الخالص في اللغة : «***وجعلت هذه الجملة تدور في رأسه كما يدور هذيان الحمى في رأس المريض***» (جزء ٢ ، ص ٢١) .

لكن في أغلب الأحيان يوحي استعمال التعارض في الأسلوب أن التناقض يوجد في قلب الأشياء ، وأنه يعبر عن القسوة المريعه ، وهنا مثلاً فقرة ذات دلالة وجمال عن بشاعة

ظروف البيئة والتناقض الصارخ في سلوك الحياة الاجتماعية . وهي فقرة ليلة الدخلة التي سمع الصبي تفاصيلها من ركن في غرفته بالأزهر : « ***وهذا صياح فظيع ينبعث طويلاً ممتداً ، وهذه الزغاريد تحيط به وترقص حوله إن صح أن ترقص الزغاريد ، وهذا الفرح والابتهاج يرقصان من حول الألم والعذاب*** » (جزء ٢ ، ص٨٦) وعندما يمتد الليل وتسكت الأصوات ، ينام كل واحد « ***الا هذا الصبي الذي لم يتحول عن نافذته ولم ينقطع تفكيره في هذا الألم الطويل الممتد ، يرقص من حوله فرح عريض مضطرب*** » (جزء ٢ ، ص٨٦) .

يؤكد إذن الأسلوب التقويمي صيغ الألم والمعاناة مع رفض البيئة الكريهة ، ولا يبني أسلوب التمرد المتوقع كنتيجة التعبير الملح عن رفض الواقع . نجد أيضاً التقويم السلبي في الموازاة المجازية التي تتشكل في الطريق المتعثر بين سكن الطالب والأزهر وبين البيئة المتخلفة المخيفة: « ***وكان الصبي يسعى بين هذا كله . . ثم يندفع في طريق ضيقة أشد الضيق ملتوية أشد الالتواء، قذرة أشد القذارة، قد استقر فيها هواء فاسد كل الفساد ، انعقدت فيه روائح كريهة منكرة ، وانبعثت فيه بين حين وحين أصوات نحيلة ضئيلة تصور البؤس وتبين عن الضرّ وتلحف في السؤال*** » (جزء ٢، ص ١٢) . وكان يسمع في هذا الطريق صوت الوطواط الذي كان يخيف الصبي ، إذ كان يسمع فيه « ***أصوات أخرى قصيرة غليظة مختنقة ، هي أصوات هذه الطير التي تحب الظلمة وتأنس الى الخلوة وتألف الخراب*** » (جزء ٢ ، ص ١٢) . واذا قارنا « ***هذه الطريق الضيقة المظلمة الملتوية*** » بالاضطراب الذهني والوجداني الذي صاحب نشأته الأولى نجد كم كانت هذه الرموز بعيدة عن التمرد : « ***وكان صبينا يختلف بين هؤلاء العلماء جميعاً ويأخذ عنهم جميعاً ، حتى اجتمع له من ذلك مقدار من العلم ضخم مختلف مضطرب متناقض ، ما احسب الا أنه عمل عملاً غير قليل في تكوين عقله الذي لم يخل من اضطراب واختلاف وتناقض*** » (جزء ١ ، ص ٨٧) . كأن استعمال التناقض في الأسلوب يعكس الاضطراب العميق الذي تعايش معه الصبي في نشأته الأولى وكأن القيمة سوف تحتفظ بشيء من هذه الازدواجية بين الطريق المستقيم والطرقات المظلمة .

٢ ـ جـ . بلاغة القول بين الرفض وإعادة الصياغة يؤمن كاتب «***الأيام***» بأهمية الخيال في اعادة ***واعادة الصياغة***: بناء الذاكرة ، وفي حياته بشكل خاص ، بالتماثل بين الخيال والحياة نفسها ، يقول الراوي في أول سيرة «***الأيام***»: « وكان لها في حياته ـ أو قل في خياله ـ تأثير عظيم » (جزء ١ ، ص ٤) والذاكرة لا تسير في خط مستقيم ، يقول الراوي : «***ولكن ذاكرة الاطفال غريبة ، أو قل إن ذاكرة الانسان غريبة حين تحاول***

استعراض حوادث الطفولة : فهي تتمثل بعض هذه الحوادث واضحاً جلياً كأن لم يمض بينها وبينه من الوقت شيء ، ثم يمحى منها بعضها الآخر كأن لم يكن بينها وبينه عهد » (جزء ١ ، ص ١٥) . لعبت في خيال الطفل قصص السحر والتصوف دور المتعة التي سيمثلها فيها بعد الأدب في تدريسه الحديث في جامعة القاهرة ، ثم في فرنسا على يد المستشرقين واساتذة الاجتماع والأدب ثم القصص التي كانت تقرأها له زوجته في بداية تعارفهما .

ولتشكيل الكلام معرفة اخرى كونها الفتى الطالب في الأزهر عند سماعه درس البلاغة عندما شرح الشيخ ***«الجملة المشهورة في التلخيص»*** ولكل كلمة مع صاحبتها مقام (جزء ٢ ، ص ٨٦) . ويسخر فيها بعد الراوي من كم الشروح التي توجد ***«حول هذه الجملة من كلام في المختصر والمطول والأطول وفي الشروح والحواشي والتقارير»*** (جزء ٢ ، ص٧٦) ينتقد هنا الراوي ، من منظور البطل الذي يتوحد معه في الصوت والقيمة ، ثقافة ***«العنعنة»*** وهذه الكلمة الفها ليعبر عن ثقافة ***«العن»**** قال فلان عن فلان ، أو ماسيسمى في النقد الحديث بثقافة التأويل والشروح ، وترك الكاتب مافي جملة « ولكل كلمة مع صاحبتها مقام من معنى كلي وعام ليهاجم شروحها، كي ينتمي فيها بعد النقد الفرنسي المتمثل في ***«تين» و«سانت بوف» و«لانسون»*** ومع ذلك فلكل كلمة في خطاب طه حسين السردي ***«مع صاحبتها مقام»*** أي أن هناك علاقات تشبك الكلمة مع غيرها من الكلمات مكونة لدلالة النص ورسالته .

كما قال د. عبد المحسن طه بدر في كتابه عن ***تطور الرواية العربية الحديثة***** : لاينتمي نص ***«الأيام*** تماماً الى نوع الرواية ولا إلى نوع السيرة الذاتية . فالرابطة التي توجد بين أجزاء الرواية هنا فاترة وضعيفة، ومع ذلك لا تخضع تماماً القصة الى نوع التسلسل الموجود في اليوميات الذي يحدد السيرة الذاتية » . وإذا نظرنا إلى بلاغة القول في كتاب ***«الأيام »*** بمعنى اختيار الجماليات التي تجعل منه نصاً أدبياً ، فهناك بعض الملامح البارزة :

١) إن النص بالفعل سيرة ذاتية رغم غياب ضمير الانا . فهناك علامات اخرى لانتماء القول الى خبرة رواية وسيرة حياته الفعلية : تفاصيل مراحل الحياة ، ذكر الناس والأفراد الذين كونوا عالمه . واقعية الاسماء (الكتب ، المؤلفون ، الأماكن) صدق الانطباعات المذكورة وتماثلها مع أقوال قيلت في مناسبات وكتابات أخرى .

٢) لكن النص أيضاً عمل فني لسببنين اساسيين :

ينتج التخيل اعادة بناء الذاكرة حول أحداث ومواقف ترتبط بمركز أساسي للدلالة وللجمال .

ينظم النص بشكل دقيق حول محاور تقويمية بلاغية تظهر في تسلسل مراحل الحياة

تقدماً الى غاية تبنى منذ البداية حول اختيارات وعاها وعرفها الراوي الناضج الذي لاتتماثل معرفته بخبرة الطفل العفوية .

وبهذا المعنى تشكل بلاغة النص أدبيته كنص فريد يتميز بالصفات التالية :

١) يلعب الراوي دوراً أساسياً يجعل منه راوياً يعرف كل شيء : مايدور في ضمير البطل الذي يتماثل معه طبقاً لتواطؤ نوع السيرة الذاتية ، يعرف ويقوم حدود الناس والأشياء في لغة ساخرة وحاسمة تقسم العالم تقسيماً متدرجاً صارماً . ولا تعطي الكلمة لشخصية أخرى من شخصيات القصة ، إلا ودخلت في منظور الراوي ، ومع ذلك يبقى في لغة الراوي هامش لازدواجية تعكس أزدواجية البطل ذاتها ، التي تحدد كيفية التمرد، فيسمي الشيء المرفوض أو غير المفهوم «غريباً» ويترك لغربته ، وتتوجه القيمة الى عالم آخر من الأشياء والأسماء التي تبدو أكثر وضوحاً .

٢) لا يوجد تجانس في الحبكة رغم التجانس الذي ينتجه صوت الراوي الطاغي ، العالم بكل شيء والمشكل للدلالة . فالبينة تقترب من بينة المقامة، حيث يتحول البطل من مشهد الى آخر . ومع ذلك ، على عكس المقامة ، فالبطل هنا موجود بشكل مكتمل وليس فقط كرابطة للفصول .

٣) يقوم النص اذن على الصراع بين الوحدة والتنوع : الوحدة في التقويم وفي دور البطل الراوي والتنوع في المشاهد المروية رغم التوحد الذي يفرضه التقويم . ويولد هذا الصراع نصاً أدبياً قائماً على خلق فضاء روائي وزمن قصصي لايتماثل مع العالم المشار اليه رغم وقائعية النص ووجود المشار إليه فيه بأصواته وروائحه وتواريخه وأماكنه .

وسوف ندرس في جزء أخير كيف يتصل المكان ـ الزماني للنص مع المكان ـ الزماني الواقعي عبر القيمة التي تنتجها بلاغة النص .

٢ ـ الزمان ـ المكان : للنص وللمشكل

يتحدد النص عبر امكانية تعينه بين الانغلاق والتفتح ، ويشرف على تطورها تدرج القيمة بين الريف والمدينة أولاً ، ثم بين المدينة القديمة والمدينة الحديثة (الأزهر وجامعة القاهرة) ثم بين مصر وفرنسا، أو بمعنى أكثر تحديداً بين فرنسا ومصر القديمة، اذ أن جامعة القاهرة والحداثة تمثل خطوة نحو هذه الحضارة الغربية المنظور إليها كالقيمة الأعلى في التشكيل القيمي للنص .

٣ - ١ تفتح المكان المغلق : تصف الصفحات الأولى من نص **«الأيام»** مكان القرية كمكان منغلق تماماً : ***«كان مطمئناً الى أن الدنيا تنتهي عن يمينه بهذه القناة التي لم يكن بينه وبينها الا خطوات معدودة»*** (جزء ١ ، ص ١٢) .

فسياج القصب وأصوات العالم الريفي وحيواناته وخضرواته تعطي العلامات التي تدل على عالم غير متفتح على الخارج . ويؤكد الراوي على ضيق المكان : «على انه كان يجد في هذه الدنيا الضيقة القصيرة المحدودة من كل ناحية ضروباً من اللهو والعبث تملأ نهاره كله» . (جزء ١ ، ص١٥) .

وفي هذا المكان المنغلق تتحدد قيم للثقافة وللعلم وللمكانة الاجتماعية .

فالثقافة هي الثقافة الشعبية، ثقافة السمر الليلي والقص الشعبي، ثقافة التصوف والسحر. اما العلم فله قد سيته في الريف التي سوف تحدد سلم القيم، وفرضيتنا هنا هي ان هذه القدسية لعبت دوراً مهماً في تماثل العلم بالمكانة الاجتماعية، تسببت بشكل أساسي في اقامة سلطة جديدة، عبر كلمات الخطاب الايديولوجي الجديد، وحددت دور التمرد في سلوك بطل «الأيام» ومنظوره الاجتماعي، يقول الراوي : ***«للعلم في القرى ومدن الاقاليم جلال ليس مثله في العاصمة ولا بيئاتها العلمية المختلفة»*** (جزء ١ ، ص ٧٩) مما جعل الأب يقول لابنه قبل سفره الى القاهرة : ***«أما في هذه المرة فستذهب الى القاهرة مع أخيك، وستصبح مجاوراً، وستجتهد في طلب العلم. وأنا أرجو أن أعيش حتى أرى أخاك قاضياً، وأراك من علماء الأزهر، قد جلست الى أحد أعمدته ومن حولك حلقة واسعة بعيدة المدى» (جزء ١ ، ص ١٣٨) .***

قد رأينا كيف نفر البطل من التعليم الريفي تحت يد ***«سيدنا» و «العريف»*** لكنه قد تأثر بنظرة الريف الى العلم تأثراً عميقاً : وكان صاحبنا متأثراً بنفسية الريف، يكبر العلماء كما يكبرهم الريفيون، ويكاد يؤمن بأنهم فطروا من طينة نقية ممتازة غير الطينة التي فطر منها الناس جميعاً (جزء ١ ، ص ٧٩). سوف يبقى هذا التقويم الريفي للعلم وللعلماء بداخل الصبي ، اذ أراد في البداية أن يستجيب لرغبة أبيه ***«وسيسند ظهره الى عمود من الأعمدة القائمة في ذلك المسجد العتيق، ويتحلق الطلاب من حوله فيسمعوا منه درساً في الفقه أو في النحو أو فيها جميعاً»*** (جزء ٢ ، ص١٤٣)، كما أراد البطل أن يرفع نظرة القرية له، إذ كان يعتقد أنه هزيل في رأي أهله، ووصل الى أن يتبنى هذه النظرة المحقرة عن نفسه : ***«وقد استقر اذن في نفس الصبي انه مازال، كما كان قبل رحلته الى القاهرة، قليل الخطر ضئيل الشأن لايستحق عناية به ولا سؤالاً عنه، فآذى ذلك غروره، وقد كان غروره شديداً، رزاده ذلك امعاناً في الصمت وعكوفاً على نفسه وانصرافاً اليها»*** (جزء ٢ ، ص ١٢٢) .

اليس في هذه النصوص دلالة عن حدود تمرد البطل؟ .

ويعطي نص آخر دليلا على دور الاب في تحديد القيمة ودور القرية في اعطاء المكانة. عندما رجع الصبي الى قريته في أول اجازة له من الازهر، أصيب بالإحباط لانه لم يجد نفس الاحتفال الذي كان يستمتع أخوه به في كل اجازة يرجع فيها إلى القرية، فدخل الصبي في مبارزة حول الأولياء والأنبياء وأظهر في المناقشة ذكاء حاداً أبهر أبيه الكثير وجعله يرضى عنه. وكان ذلك الارضاء عظيماً لغرور الصبي، وكأن الأب يستمر معطى القيمة رغم الانتقادات التي وجهها له الصبي منذ صغره: **«وكان أبو الصبي اشدهم غبطة وسروراً، مع انه لم يصدق قط أن التوسل بالأولياء والانبياء حرام، ولم يطمئن قط الى عجز الأولياء عن إحداث الكرامات، ولم يساير قط ابنه فيما كان يقول من تلك المقالات، فقد كان يحب أن يرى ابنه محاوراً مخاصماً ظاهراً على محاوريه ومخاصميه، وكان يتعصب لابنه تعصباً شديداً»** (جزء ٢، ص١٢٧) ولابد أن هذه النظرة قد استمرت في ردود البطل الشهيرة على أساتذته في الأزهر.

مع الانتقال الى القاهرة يتسع المكان وتتعدد القيم، رغم استمرارية الانغلاق مع استمرار المكان المتخلف، الخشن والغليظ، مادياً وروحياً كما رأينا، هنا أيضاً تظهر حركة صعود من الطابق الاسفل في المنزل الذي يسكنه في الأزهر الى شقته في الطابق الاعلى، يمثل المكان الابتعاد عن الروائح الكريهة والأصوات للوصول الى مكان السكن والراحة والوحدة مع العلم، رغم قسوة عزلته، يتركه أخوه واصدقاؤه **«ويمضي مصعداً حتى يبلغ الطبقة الثانية، فلا يكاد يبلغها حتى تجد نفسه المكدودة شيئاً من الراحة يأتيه من هذا الهواء الطلق الذي كان يبيح له التنفس بعد أن كاد يختنق في ذلك السلم القذر»** (جزء ٢، ص٦).

ويستمر الاحتقار حتى ينتقل الى جامعة القاهرة، ثم الى جريدة لطفي السيد ثم الى فرنسا، حيث يوازي التفتح الى العلم، الخروج من البيئة والرحيل الى عوالم أكثر رحابة وانفتاحاً. **ويبدو مع ذلك من خلال مراسلاته مع سلطات جامعة القاهرة ومقابلاته مع رموز المكانة الاجتماعية، إن الخروج من البيئة الكريهة كان يعني له أيضاً اعادة بناء لموقع ومكان اجتماعي مفقود في انحدار البيئة التقليدية، مع الاحتفاظ بموقع العلم كمكان للتميز الاجتماعي.**

٣ ـ ب ـ الزمن البطيء: يتأرجح الزمن الروائي بين الزمن الممتد، البطيء الأبدي، والقفزة التي تمثل تغيراً في الوعي. فمنذ البداية يبدو الزمن غير محدد، غير مسمى، باستثناء تاريخ واحد، تاريخ موت أخيه في ١٩٠٢/٨/٢١. زمن الطفل هو زمن الريف وليس زمن الساعة... يحدد اليوم بين فجره وعشائه. ويرتبط اليوم بفضاء خارجي: **«الشمس، الهواء، الماء، زمن السمر والغناء، والراوي الشعبي، النهار هو نهار التلميذ في الكتاب، والليل، أخيراً يجد الصبي النوم أو الأرق مع العفاريت. حتى يعرف الفجر من**

أصوات النساء» (جزء ١، ص٩).

ويلخص الراوي زمن الطفل كما تسترده الذاكرة: ***«زمن الاهوال والمناظر المخيفة، عالم البيوت المرصوصة والعبث والتغني بالشعر الشعبي»*** (جزء ١، ص١٥ ـ ١٦).

وعندما ينتقل الصبي الى الأزهر، تمر الأيام كذلك تشبه بعضها البعض وتوصف المشاهد أيضاً في زمن غير محدد: الغرفة، الطريق الى الأزهر، بائع الفول، كأنها أبدية، ولا يتغير الشعور بالزمن لمدة طويلة. حتى «وصل ابن خالته الذي كان يشاركه العاب طفولته فيرجع بذاكرته الى الوراء حيث الصداقة والدراسة والعبث وقراءة القصص والنزهة عند شجيرات التوت» (جزء ٢، ص١٠٧).

ولا يأتي التغير في ايقاع الزمن الا فجأة، ومع التحول السريع للقيمة، مثلاً عندما اكتشف الفتى الممنوعات في حياة طلاب الازهر، هذه الاشياء التي ***«لم تكن تسمى ولم تكن تؤكل...»، «حتى اذا مضت الأيام وشب الصبي واتيح له أن يفهم عن الملغزين وأصحاب الرمز، علم ما علم فتغيرت في نفسه قيم كثير من الأشياء، ومعايير كثير من الأحكام، وأقدار كثير من الناس»*** (جزء ٢، ص٩).

ويحدث التغيير الحقيقي في ايقاع حياته فقط عندما يتصل بأهل الطرابيش ويترك اصحاب العمائم، فكان أول اعجابه بهم عندما وجدهم يدافعون عن الشيخ الامام (محمد عبده) ولا يدافع عنه أصحاب العمائم الذين كان ينتمي إليهم في الأصل (جزء ٢، ص١٤٧).

وتبدا بعد ذلك صلته بلطفي السيد عن طريق الجريدة، ويبدأ اسلوب الاعجاب في السيرة الذاتية: ***«وفي مكتب مدير الجريدة ظفر الفتى بشيء طالما تمناه، وهو أن يتصل ببيئة الطرابيش بعد أن سئم بيئة العمائم، ولكنه اتصل من بيئة الطرابيش بأرقاها منزلة وأكثرها ثراء، وكان وهو فقير متوسط الحال في أسرته، سيء الحال جداً اذ أقام في القاهرة. فأتاح له ذلك أن يفكر فيما يكون من هذه الفروق الحائلة بين الاغنياء المترفين والفقراء البائسين»***. (جزء ٢، ص١٧٣).

ولايبدو أن هذا التفكير في المسافة بين الاغنياء والفقراء جعله يزداد في تمرده، بل بالعكس نراه فيما بعد يوطد صلته بهؤلاء، يستقبل في جلساتهم، يقرأ كتاباتهم، يتحول مثله الثقافي الى رموزهم، من ترجمات فتحي زغلول عن الفرنسية وترجمات السباعي عن الانجليزية، ومقالات جورجي زيدان في ***«الهلال»*** وما كان ينشر من قصص، وما كان يؤلف من كتب في تاريخ الأدب والحضارة، وما كان يعقوب صروف يكتب في ***«المقتطف»*** وما كان الشيخ رشيد يكتب في ***«المنار»*** (جزء ٢، ص ١٧٥ ـ ١٧٦).

ويأتي التحول سريعاً: ***«وفي الحق أن الفتى قد قطع الصلة بينه وبين الأزهر في دخيلة***

نفسه وأعماق ضميره» (جزء ٢، ص١٨٢).

٣ ـ جـ. **الخروج والدائرة**: تبدو اذن *حركتان في حياة البطل*: حركة خروج من الدائرة، تراه ينتقل من الريف الى الأزهر الى القاهرة الحديثة الى فرنسا، وحركة دائرية جديدة تجعله يعيد صياغة الدائرة بمضمون جديد، ولكن ***بنفس الشكل التدرجي في البحث عن المكانة الاجتماعية والتماثل بين العلم والسلطة والكلمة المسموعة***.

قد عبر الراوي مراراً عن انفصام شخصية البطل بين الريف والمدينة قبل اختيار عالم ***«الطرابيش»*** وسوف يظل شيء من هذا الانفصام في أسلوب التفكير والكتابة عند المثقف المستنير. يعترف مثلاً الراوي بتشتت البطل بين مذهبين من الكتابة في بداية انتمائه لعالم الطرابيش. ***«وكان صاحبنا موزعاً بين مذهبين من مذاهب الكتابة في ذلك الوقت، احدهما مذهب الاعتدال والقصد، ذلك الذي كان الاستاذ لطفي السيد يدعوه اليه ويزينه في قلبه. والآخر مذهب الغلو والإسراف، ذلك الذي كان الشيخ عبد العزيز جاويش يغريه به ويحرضه عليه تحريضاً. وكان الفتى يستجيب للمذهبين جميعاً. فاذا اقتصد في النقد نشر في الجريدة، واذا غلا نشر في صحف الحزب الوطني»*** (جزء ٣، ص ١٠) وكان لطفي السيد أول من تنبأ لطه حسين أن يكون ***«فولتير»*** مصر، لكن عندما يتوسع في النقد اللاذع يناديه ***«بأبي علائنا»*** (جزء ٣، ص٢٢).

وفي هذه البيئة أيضاً تغير سلوكه الاجتماعي، وحرضه عبد العزيز جاويش ولطفي السيد معاً على أن يخرج من ***«بيئته تلك المغلقة الى الحياة العامة، وعلى أن يكون له اسم معروف»*** (جزء ٣، ص٢٦). في هذه البيئة تعرف على السلوك الاجتماعي والطموح السياسي كما اجتذب للمرأة المثقفة، ويصف نبوية موسى كنمط من النساء المثقفات المجادلات الذي لم يلق مثله في بيئته الريفية، أي ***«الكاتبة البارزة التي تظهر في مجالس الرجال وتحاورهم»*** (جزء ٣، ص٢٧).

وتستمر سيرة الأيام في تمجيد القيم الجديدة، الحديثة، المتماثلة بكل ماتعنيه الحضارة الاوروبية، يتعلم من المستشرق ***«نالينو»*** رفض الاضراب عن الدروس، رغم صحة موقف الطلاب (جزء ٣، ص ٤٣)، يتعلم من أساتذته المنهج الحديث في دراسة القضايا، يجد المتعة في قراءة الادب الفرنسي، يختار الزواج من امرأة فرنسية مثلت له مع الحب والحنان النمط الاخر للحياة الحضارية.

هل كان هذا كله اختياراً شخصياً أم ضرورة تاريخية حتمتها ايديولوجية النهضة العربية التي قامت على يد الشرائح الوسطى من المجتمع العربي؟.

في خاتمة الجزء الاول من الكتاب ثم في خاتمه الجزء الثاني، يقتحم المؤلف النص في

خطابيه، الأول لابنته والثاني لابنه. فالخطاب الاول الى ابنته يلخص سيرة الحياة مستخرجاً خلاصتها: الرغبة في أن يخفي عن ابنته أطوار حياته القاسية، الرغبة في أن يوفر لها ولاخيها حياة أفضل، كيف وصل الى مكانة قد تثير في نفوس كثير من الناس ماتثير من حسد وحقد وضغينة. وأن يثير في نفوس ناس آخرين ماتثير من رضا عنه واكرام له وتشجيع (جزء ١، فصل ٢٠). ويطلب منها أن تسأل أمها، هذا الملاك، كيف تمكن من ذلك، فكان هذا *«الملك»* الذي بدله من البؤس نعيماً، ومن اليأس أملاً، ومن الفقر غنى، ومن الشقاء سعادة وصفواً. (جزء ١، ص ١٥٢).

أعطت له زوجته بالطبع من الحنان والحب والفهم لظروفه ما اخرجه من المعاناة المادية والروحية، كما وصفها في كتاب *«الأيام»*. لكن تنقص هذه الخاتمة كما تنقص الكتاب كله الاسباب الاجتماعية للرقي والاهداف السياسية له فتبرز في السيرة بصفة أساسية عظمة الراوي، ووحدته، وغروره وكبرياؤه، ورغبته في الخروج من الدائرة، يعبر عنها بصدق، غير مخف للدوافع، مثل حبه للمبارزة والرد على خصومه وافحام الآخرين في المناقشة، مما كان يجعله يزيد *«غروراً الى غرور، ويخيل اليه انه قد بدأ يصبح استاذاً»* (جزء ٢، ص ١٣١).

وتترك لنا مع ذلك قراءة *«الأيام»* الشعور باستمرارية وحدة البطل القاسية، الكامنة وراء اكتساب المكانة الاجتماعية وسلطة الكلمة وربما كلمة السلطة. وتترك لنا الشعور بأن هذا الكتاب الجميل شهادة ليس فقط على بطله، رغم طغيانه المطلق على النص، بل على جيل بأكمله من تاريخ مصر الحديث. وربما أيضاً شعور بأن مع هذا الخروج العظيم من الدائرة يبقى حوار مفقود. الحوار مع الجمهور، وكأن هذا الحوار الذي اقامه طه حسين مع الآخر. الممثل في السلطة الليبرالية والرموز الاوروبية للحداثة، كما رآها بطل *«الأيام»* (لأن هناك في فرنسا حداثة اخرى غير التي رآها واعجب بها) قد محا الحوار الآخر مع جمهوره الذي خرج منه، وأصبح هذا الجمهور هو الآخر في مراحل الرقي والتقدم والاجتماعي.

طه حسين: الحداثة والذاتية

رشيد بوجدرة

يلمع اسم طه حسين في تاريخ النثر الطويل، وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى. كان النثر في عهده الأول قد طغت عليه أساليب الصنعة في السجع ومقتضيات البديع مجاراة للأصول. فتم الانتصار لأرباب الجديد بعد الحرب العالمية الأولى، وتغيرت الكتابة لتغير طرق التفكير. وكان لطه حسين اليد الطولى في تحقيق تلك الثورة. . فاعتمد لوناً طريفاً في ترتيب الكلام يقصر كتابته على المعاني ودقتها. فتوخى التعبير بعبارة سهلة صحيحة خالية من السجع والزينة وأنواع البديع وكل أنواع التصنع اللفظي.

وقد تناول جميع أنواع النثر: النثر الأدبي والنثر الاجتماعي والنثر السياسي والقصة والرواية. وكان له تأثير بالغ في تطوير دراسة الأدب والنقد الأدبي، وبخاصة في توليد تمحيص الأدب الجاهلي، فذاع صيته في جميع أنحاء العالم العربي. فجاء متفوقاً في طرق التمحيص والمقابلة والتحقيق العلمي والتحليل الفني والنقدي.

ليس في نيتي أن أتطرق إلى جميع جوانب الأدب التي لمع طه حسين فيها. حسبي أن أعكف على اظهار نزعته إلى الحدثنة من زاوية الذاتية الحميمية التي تميز بها. وقد يبدو ذلك جلياً فيما وضعه من روايات وقصص ومذكرات. *كـ « أديب »* و *« دعاء الكروان »* و *« الأيام »* و *« مذكرات طه حسين »*.

الحدثنة في الذاتية. انها لظاهرة أدبية حديثة العهد في عالم الأدب. ولاأعني به أن الأعرابي لم يتطرق إلى الذاتية ولم يصب اهتمامه فيها. فلكم عمد إلى الضرب على أوتار الفخر

فافتخر بنفسه وبقبيلته وأمجاده وانتماءاته وفاخر بها. وشعر المتنبي حاضر على جميع الألسنة.

وكم من جبال جُبتُ تشهد أنني الجبالُ وبحرٍ شاهدٍ أنني البحر.

ولكم رثى الاعرابي ومـاأكثـر مارثى. وما الرثاء والفخر سوى تعبير عن الذاتية في مواجهتها الدهر ومجابهتها الرزايا وصروف الزمان ومايتتابها من يأس في وجه تكاليف الحياة. فالشعر حافل بأنواع التعبير عن الذات ومايخالجها من عواطف ومشاعر جمة.

الحقيقة أن العكوف على الذاتية الحميمية بمثل ما ذهب إليه طه حسين، كماً وبعداً واتساعاً وعمقاً، لم يسبقه إليه أحد من أهل القلم. فكان إلى هذا النوع الأدبي سبَّاقاً. ومن حقه أن يُعْتَبَر مدرسة في الذاتية عامة والذاتية الحميمية خاصة.

والحقيقة أيضاً أن نزعته إلى الذاتية قد توافقت وبروزَ تلك الظاهرة في الأدب العالمي. وقـد جاءت ثمـرةً أنتجتهـا تحاليل فرويد النفسية واكتشـافـه أهمية الشعور واللاشعور في الانسـان. فاحتـل « الأنـا » منزلة خاصة بعد أن كان التطرق إليه ومايدور في فلكه عيبا لايستحسنـه الذوق السليم. وعبارة بسكال موجودة في كل الأذهان يوم تكلم عن « الأنا الممقوت ». ولم يتورع طه حسين من خوض هذا النوع الجديد في الأدب فأفاض واستفاض.

وقـد يسأل سائل: وما الغاية من كتابة طه حسين « الأيام » مثلاً ياترى؟ وقد يبدو الجـواب بغاية الوضوح لايقبل الجدال. وماغايته منه سوى تقدمة تاريخ انسان ضرير في عراكه مع الحياة والبيئة والاقارب والمجالس ودور العلم والثقافة... والحقيقة انه بامكاننا أن ننشىء سلسلة لحلقات متواصلة طويلة لوقائع وحقائق على اختلاف أنواعها. ولكننا لا نكون بعملنا هذا قد حددنا بدقة ماتوخاه طه حسين بالضبط. ان نحن تساءلنا مثلاً عما يميز رساماً كمـرسـلي مثـلاً أو بنعـلي بين الرسامين الجزائريين؟ ان قلنا : الخطوط أو الطبيعة أو الآفاق الهندسية، فيكون مانقوله عن هذا الفن أو ذاك ضرباً من ضروب المعلومات ليس الا... أمـا يتميز به « مرسلي » أو « بنعلي » فليس وقفاً بالحقيقة على ما تطرق إليه من مواضيع يعالجها. بل على النظرة الفريدة التي يتميز بها في نظره إلى الحقيقة. وهب أن أتيح لنا أن نطرح سؤالا على طه حسين فنسأله عما يتوخاه من خلال « الأيام » وماهو الموضوع الذي أراد معالجته. « يُخَيَّل » إلي أن جوابه سيكون على أن سؤالا كهذا ليس مما يطرحه على نفسه. وانه لايكترث بمثل تلك الأسئلة ولايبالي بها. فما المواضيع وما الأحداث وما الوقائع التي يرويها سوى منـاسبة له للتعبير عن ذاته فحسب. فطه حسين لايختلف في نظرته إلى الواقع عما يعتمده الرسام، انها طريقه فنية تميز طه حسين بها لاثارة الماضي واستحضاره، لاتصويره كما هو، على غرار ماتُصَوِّره عين الكاميرا مثلا من أشياء وأحياء وأحداث.

وقد يسأل سائل: وهل لاثارة الماضي واستحضاره أنواع متعددة؟. أجل وبكل تأكيد

هنـاك أنـواع متعـددة. فهناك الطريقة العقلية وهناك الوثائقية. يمكن إثارة الماضي عقلياً فنحاول انطلاقاً من الحاضر إعادة بناء الظروف والأحداث التي سنحت باقامة هذا الحاضر استناداً إلى الماضي. ويمكننا بطريقة أخرى باستنادنا إلى وثائق ومراجع مختلفة أن ننطلق منها لنفضي إلى بعث الماضي واستحضاره. والحقيقة أن هذا النوع من الانبعاث والاستحضار لايتـوافق والابـداع الفني. فإننـا بمحـاولتنا استحضار الماضي استناداً إلى العقل والوثائق لانتوخى منها خلق الانطباع الحقيقي للزمن الغابر وبعثه من جديد. بل نسعى إلى استدعاء الماضي واستحضاره. وعملية الاستحضار غير علمية الاحضار. فعملية الاحضار قائمة على قوة الذاكرة الثاقبة والارادة الصارمة أما الاستحضار فقائم على الذاكرة اللاارادية .

ويتم الأمر بالتوفيق مابين الشعور الذي يسودنا في الوقت الحاضر وباحدى الذكريات المستثارة. فطه حسين عند استقرائه الماضي وماشعر به في عزلته انها يشير بحدة إلى واقع يفوق بدقته كل مايمكن للذاكرة العقلية أن تختزنه عما حصل في تلك الليلة التي اختبر فيها علته كضرير . «***كان يشعر بأن له بين هذا العدد الضخم من الشباب والاطفال مكاناً خاصاً يمتاز به عن مكان اخوته وأخواته . أكان هذا المكان يرضيه؟ أكان يؤذيه؟ الحق أنه لا يتبين ذلك إلا في غموض وابهام. والحق أنه لا يستطيع الآن أن يحكم في ذلك حكماً صادقاً. كان يحس من أمّه رحمة ورأفة. وكان يجد من أبيه لينا ورفقاً. وكان يشعر من اخوته بشيء من الاحتيـاط في تحدثهم اليـه ومعـاملتهم له . ولكنه كان يجد إلى جانب هذه الرحمة والرأفة الخ. . .***» ويسترسل في الاستحضار ليبلغ الذروة فيقول: «***على أنه لم يلبث أن تبين سبب هذا كله. فقـد أحسّ أن لغـيره من الناس عليه فضلاً وأن اخوته وأخواته يستطيعون ما لا يستطيع وينهضون من الأمر لما لاينهض له . . . وكان ذلك يحفظه . . .***» ويقودنا بعاطفته الجياشة إلى مايريد هدينا إليه فيقول: «***فأما اخوته فأغرقوا في الضحك . وأما أمه فأجهشت بالبكاء وأما أبوه فقال في صوت هادىء حزين: ماهكذا تؤخذ اللقمة يابنيّ . . . وأما هو فلم يعرف كيف قضى ليلته . . . .***»

ومن أين يستمد الاستحضار قوته تلك المثيرة؟ جوابي أن تلك القوة متأتية من كون الذكريات وماتحمل من صور غالباً ماتسبح كالطيف في فضاء اللاشعور فتمضي سائحة تائهة غير مستندة إلى عاطفة قوية جياشة ترتكز عليها. وإذا بها فجأة تعثر على شعور عاطفي ثائر يمكنها من الارتكاز عليه ، فما يكون منها إلا أن تنبعث من جديد وتحيى . وبامكاننا توضيحاً لذلك الاستناد على مايتم على صعيد البصر مثلاً. فالصورة تراها العينان معاً ولكن لكل عين زاويتهـا الخـاصة تتميز بها وتختلف عن الأخرى. وما رؤية البروز في الصور سوى نتيجة للتكـامـل بين الـرؤية المزدوجة للعينين المبصرتين. وقس على ذلك الشعور في الانسان. فالشعور الحسي الآني زائد الذكرى الماضية يكون للزمن بمثابة العينين للمكان. فالازدواجية

مابين العاطفة والذكرى تولد التوهم في الانبعاث الزمني. وهذا مايمكننا من استعادة الزمن واستحضاره والاحساس به . ولكم ترد عبارة «*أحس*» «*أشعر*» في نصوص طه حسين. فالقاعدة التي يرسي عليها طه حسين فنه الذاتي الحميمي انما هي قائمة على استحضار الماضي بالذاكرة اللاإرادية . . . بها يستعيد امتلاكه للزمن فيعثر بها على «*الزمن الضائع*» على حد قول بروست .

أما ميزة هذا الفن فهي أنه يحمل بعداً متعدد الأوجه ثقافياً وعلمياً وفلسفياً. حتى إذا عكف طه حسين على الاطلاع على نفسه اطّلع بشغف العالم المدقق المحصص . فتأتي التحاليل الجميلة تلك لتدخل فيما نسميه بتفكيك العواطف الكلاسيكية . والحقيقة أنه ليس هناك عالم خاص بالبغضاء وعالم آخر بالحب وعالم آخر باللامبالاة وعدم الاكتراث . . . لقد أظهر طه حسين بوضوح أن تلك العناصر لايمكن فصلها عن العالم المعقد الذي يتألف من تشابك تلك العواطف بعضها ببعض، بحيث يمكن لمن يود تقسيمها أن يقسمها إلى مالا نهاية .

كما أن السعادة لاتكمن في عالم الواقع الخارجي الظاهر. فالسعادة قوامها الخيال . أَوَلْ من الملذات كل أثر للتخيل فإنك تحولها حتماً إلى شيء لاكيان له، بل إلى لاشيء. هاهو ذا طه حسين أو بالأحرى الصبي «***بدأ يختلف إلى دار المفتش . . . وكان المفتش قد تزوج من فتاة لم تبلغ السادسة عشرة . . . وماهي إلا أن كثُرْ تردد الصبي حتى أخذت الفتاة تتحدث إليه وتسأله عن نفسه وعن أمه وعن اخوته وعن داره، وأخذ الصبي يجيبها مستحيياً ثم متبسطاً ثم مطمئناً . واتصلت بين هذه الفتاة وهذا الصبي مودة ساذجة كانت حلوة في نفس الصبي لذيذة الموقع في قلبه . وكانت ثقيلة على نفس هذه الشيخة وكان المفتش يجهلها جهلاً تاماً . وأخذ الصبي يذهب إلى دار المفتش قبل الميعاد ليظفر بساعة أو بعض ساعة يتحدث فيها إلى هذه الفتاة وأخذت الفتاة تنتظره حتى إذا أقبل أخذته الى غرفتها فجلست وأجلسته وتحدّثا . وماهي إلا أن استحال الحديث إلى لعب كلعب الصبيان ، لا أكثر ولا أقل ، ولكنه كانْ لعباً لذيذاً . وقص الصبي هذا كله على أمه فضحكت . . .***»

انه لمقطع طريف ناعم رائع . نرى من خلاله أن الفتاة تحرك في الصبي أشجانه . وماذلك إلا لأن تلك الصور التي وقع عليها انما هي مفتقرة إلى حقيقة معينة لتثار من جديد، إذ يشوبها شيء من الابهام . وهي لما فيها من ابهام قابلة لأن تجلب نحوها وتستحوذ على العواطف الجياشة فتستولي عليها .

والجدير بالذكر أن طه حسين يصف مايعتريه من عواطف بهدو تام وسكينة . فيبلغ تأثيره فينا مبلغه . وماذلك إلا لأن الفن يهدف ، فيما يهدف ، إلى تحويل التأثيرات والانطباعات والانفعالات في الحياة اليومية وتحريكها إلى مستوى آخر، وذلك بدافع التخيل والوهم

والتوهم. ولقد أجاد طه حسين في الاضفاء على الواقع الحياتي تلك المسحة الموضوعية المميزة. والموضوعية شرط من شروط الجمال الأساسية في الفن. وهنا نستطيع الجزم بأن العالم الحقيقي وقف على الفن ليس إلا. فمحبته لأمه مثلاً لايعبر عنها بتركيزه على ماتتصف به محبة الأمومة. بل إنه أسبغ على محبة الأم طابع الأمانة والحنان والرأفة والسخاء والتفاني، كلّها صفات يألفها وليست عنه غريبة.

وهل يعني كل ماسبق وقلناه أن لامجال لنا للاطلاع على الواقع من خلال ذاتيته؟ الحقيقة أن للذاتية بعداً آخر غير ذاك البعد العميق الذي سبق وأشرنا إليه. فنحن إذ نقلب صفحات « *الأيام* » أو « *مذكرات طه حسين* » وغيرها، انما نقف عند نفسية مرهفة خاصة، ومافطرت عليه من احساس وطُلَعَةٍ إلى العلم وشغفٍ بالاختبار... نتصفح « *الأيام* » فنفرح لافراح الصبي ونجزع لجزعه ونخاف لخوفه ونراع لروعه ونفزع لفزعه...

كما اننا نطلع على ولوعه بالعقل ومنزلته منه ونزوعه إلى العقلنة. بحيث نستطيع القول ان ذاتيته عقلانية وان كانت لاإرادية. وسيكون لنا اطلالة على ذلك فيما بعد.

و « *الأيام* » حافلة بالذاتية. يبدو لنا الفتى من خلالها مرهف الحس سريع الانفعال « *يحمل في نفسه من ألوان الذعر والألم والحزن* ». وهو أميل إلى العزلة منه إلى معاشرة القوم. « *يعيش غريباً عن الناس وغريباً عن الأشياء* ». نراه متقلب المزاج. كلمة تفرحه وكلمة تغبطه وأخرى تؤذيه فتدميه فتطويه على نفسه. حماس يليه قنوط. كثير الأرق ليلاً. والتفكير المتصل نهاراً. يلم بالأمور والأشياء وكوامن من يحيط به بقوة الحدس وحدة السمع. كان يروق له السمع وما أكثر ما كان يسمع. وماأشد وقع الأصوات في نفسه. أصوات الصباح وأصوات المقاهي والمتاجر وهمسات النساء. وصوت الظلمة في الليل. وحفيف الحشرات في الليل. وأصوات المآذن. وصوت « *عصا عمي الحاج علي* » ووقع قدميه وأصوات الشباب إذا اجتمعوا... وأصوات الشيوخ التي ترتفع لتبلغ الآذان... الخ

ولكم انه يعيش مع الخواطر، خواطر الطريق وصحن الأزهر. وماسمع من أستاذ الحديث واستاذ الفقه وأزيز الماء في تحضير الشاي... واصطكاك الأسنان وقد راح الشباب يتنافسون، أيهم يقهر أصحابه في الأكل. ومايتلقاه ويعانيه من أصحاب الطرابيش وأصحاب العمائم...

وقلما تطرق الأدباء من قبل إلى وصف الذاتية وتحليلها إلى هذا الحد من التحليل والدقة واظهار المعالم الدفينة في النفس. وكأن الإنسان العربي قد فطر على شيء من التحفظ في التحدث عما يجول في سره وسر منزله. وإذا بطه حسين يجاري « **بروست** » في إقباله على البوح بكل مايخالج نفسه ويدور حوله من أحداث شتى.

وقد يذهب البعض إلى أن الاهتمام بالذاتية الحميمية وحمل الآخرين على الاهتمام

والالمام بها إنما هو ضرب من النرجسية . وقد يكون الأمر كذلك، لو لم يكن النزوع إلى إظهار مكامن الأسرار ضرباً من ضروب الشمولية .

فنحن إن اهتممنا بذاتية أديب من طراز طه حسين فلأننا نكتشف في ذاتيته مرآة لما فطر عليه الإنسان، كل إنسان . وفي هذه الشمولية تكمن حدثنته . وهي التي تجمع بين الفردية والشمولية معاً وفي آن واحد . ونذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن الذاتية الحميمية لاتهمنا بحد ذاتها بمقدار ماتكون بمثابة مرصدٍ للاطلاع على الانسان والمجتمع الانساني، وعلى مايسود هذا المجتمع من تقاليد وعادات . فيصبح وصفه للمجتمع وللانسان من خلال مااختبره وعاشه صورة مصغرة عما عاشه واختبره ابن مصر وفئة معينة من فئات الشعب المصري في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في أرض مصر .

وكأني به يقودنا بعصاه فنطلع على أحوال الأسرة الشعبية المتواضعة من خلال أسرته، وهيمنة الرجال عليها من خلال هيمنة أبيه على أسرته، وهيمنة المشايخ والكتاب على منازل الناس وعقولهم ، وعن أحوال النساء . ولكم أطال في الوصف والتركيز على أمه . وقلما تطرق الأدباء إلى تلك الناحية . حتى إذا ماتطرقوا بحديثهم عنها نظروا إليها نظرة اكبار واجلال، سادلين الستار عما تعانيه في لحمة الحياة اليومية وسدتها .

كما نطلع على حالة الأطفال، من خلال اطلاعنا على اخوته وأخواته . ومايكتنف المجتمع عامة من معتقدات حول الموت . ولكم نأسف معه على ميتة أخته وانشغال والديها بالتعاويذ بدلاً من التفكير بدعوة الطبيب . . .

ونطلع على الحالة السائدة في الأزهر، ومايكتنف جو الأزهر آنذاك من تقصير في التحليل العلمي، وتلك المشادة القائمة بين المؤدين والمجددين، بين أصحاب الترديد وأصحاب التجديد . فلانتمالك أنفسنا من المقارنة معه بين الجو السائد في الأزهر والجو في الجامعة .

كما نطلع على أمور الطلبة الريفيين وأحوالهم التعيسة إذ يؤمون المدينة، فيجلسون على الحصير أرضاً حتى إذا أسدل الليل سدوله مد « ***البساط والفراش والحشية من القطن*** » ناهيك عن « ***الطرقات الضيقة والروائح المنكرة والأصوات المختلفة المصطخبة وأزيز العربات ونهيق الحمر وصهيل الفرس . وصوت الببغاء الحزين*** . . . »

وتبدو حدثنته في نزوعه الذاتي إلى التطاول على أهل المتمنطقين بجلباب العلم . فلايتورع عن إزاحة مسحة القدسية والاجلال عمن يدعون تمثيلهم للدين . والدين منهم براء . فإذا به ببصيرته الثاقبة يتحدث عن ذاك الذي « ***أكل أموال اليتامى وأثرى على حساب الضعفاء*** » . . . كما لاتفوته ظاهرة « ***السذاجة والتصوف والغفلة*** » .

كما تظهر النزعة الذاتية في الأسلوب الكتابي . فما بالك بذلك القلم السلس الفياض

النابض حياة وتدفقاً وإسهاباً. كفانا قطعة وهي قطر من غيث. « *وقد استطاع صاحبنا أن يضبط نفسه ولكنه لم يستطع أن يختلف إلى درس الأستاذ أكثر من ثلاثة أيام لأنه لم يجد عنده غناء وإنما وجد عنده عناء لم يفد منه شيئاً، وإنما كان يكظم ضحكه كظماً عنيفاً ويكلف نفسه من ذلك مالم تكن تطيق. والتمس غيره من الأساتذة الذين كانوا يقرأون هذا الكتاب فلم يجد عندهم إلا هذه «اللوازم» التي كانت تختلف باختلافهم ولكنها كانت تدفع الغلام إلى الضحك وتضطره إلى أن يبذل في ضبط نفسه من الجهد ما كان يشغله أحياناً عن الاستماع. وقيل له في أثناء ذلك ان هذا الكتاب من كتب الفقه ليس بذي خطر وان أستاذاً ممتازاً سموه له يقرأ كتاب الدرر، والخير في أن تحضر درسه فهو من أذكى العلماء وأبرع القضاة* ».

وتمضي جملته على غرار عصاه المتلمسة طريقها فتأتي روعة في الدقة وانتقاء الألفاظ بغير ما عناء. فلاشيء يعيق سيل أفكاره فتخضع العبارة إلى الفكرة، والنغمة إلى الإحساس. والحقيقة أن جملة طه حسين أقرب ماتكون إلى السمفونية منها إلى الوحدانية.

والحداثة بادية أيضاً في تشابك الأساليب البيانية والأدبية. فذاتيته متشعبة الآفاق والاحساسات والعواطف والحكم والمرثاة. نصه مرصع بالاشارات والتنويهات الأدبية، فيأتي على ذكر أبي العلاء أو أنتيجون اليونانية وأوديب ويبدو نصه أحياناً ملحمياً فتمتزج الوقائع بالميتولوجيا، كما يظهر في حلته التاريخية والاجتماعية. وغالباً مانجده فيلسوفاً يحاكي أرباب الفلسفة التأملية، إذ يستنتج من الحياة مايجب استنتاجه في سيرته من احتكاكه بالناس « *ونعرف من الرجال إنهم لايكونون عند وعدهم.* » وعلم أنه لابد من « *الرضا بالقضاء والاذعان للقدر* » «*لاأعرف شيئاً يدفع الناس إلى الحرية والاسراف فيها أحياناً كالأدب*». و «*مايقدم إلى عظماء الرجال من ألوان الاكبار والاجلال... لغو لا طائل تحته ولا غناء فيه وان وفاء الناس ينحل في أكثر الأحيان إلى كلام لا يفيد*».

واعتاد أن « *يتهيأ الصبي لاستقبال حظه من العذاب* »...

ولكم يأتي كلامه وحديثه كله ممتزجاً بالفكاهة وكأنه في مروره على جميع الأمور يمر هازئاً ولو كان في الحياة دوماً جاداً. يسترسل في النثر فتعلو جمله أو بالأحرى تنطوي جمله خفية على مسحة من الابتسامة المزدرية تارة المشفقة طوراً الغاضبة أحياناً. فالابتسامة على ثغره بادية وفي قلبه قائمة وعلى زاوية شفتيه مرتسمة، يهزأ ممن « *يجعل القاف همزة* » يهزأ إذا ما تحدث عن « *الفنقلة* » « *وعلاقة العقل* » وقد يهزأ ومعه نهزأ ممن نسيه في القطار. « *وكان القطار لايقف إلا دقيقة واحدة. وكانت الأسرة ضخمة يقودها أكبر أبنائها وفيها النساء والأطفال ومعها متاع ضخم غظيم. فلما دنا القطار من المحطة أقبل كبار الأسرة على النساء والأطفال والمتاع يقربون ذلك كله من باب العربة حتى إذا وقف القطار دفعوا ذلك كله دفعاً إلى الأرض ثم تواثبوا من ورائه ومضى القطار ولم ينسوا فيه إلا أخاهم هذا*

الضرير . . . » وهو وصف من باب المضحك المبكي. نتبعه وعلى محيانا الابتسامة ونحن نخترق الشارع « ***الطويل الضيق المزدحم بالمارة من الطلاب والباعة والعمال وعجلات الحمل تجرها الحمر أو تجرها الخيل أو تجرّها البغال*** » . ولا نتمالك أنفسنا من الضحك ونحن نراه قد « ***استطاع أن يعبر القناة على كتف أحد اخوته دون أن يحتاج إلى خاتم الملك*** » . . .

ويحدث أن يأتي وصفه وكأنه مزيج أو خليط من الظلمة والنور على غرار لوحات رامبرانت. . . ولا غرو، فطه حسين يعيش في جو تكتنفه الحياة الداخلية، المشرقة تارة، المدلهمة طوراً. فالحياة التي منعت النور الخارجي من التسرب إلى عينيه قد فتحت أعين بصيرته على نور آخر، على جو يغمره نور آخر يشرق في سماء ذاتيته. « ***يحس الا وقد استيقظ والناس نيام*** » .

والحدثنة بادية أيضاً في لجوئه إلى تداعي الأفكار. فحادثة اللقمة والخروج على المألوف أعانته « ***على أن يفهم طورا من أطوار أبي العلاء حق الفهم . . . وقد كان يأكل في نفق تحت الأرض. . .*** » ومرة أخرى إذ هو يتحدث عن « ***النسيم في صحن الأزهر حين يصلي الفجر فيملأ قلبه أمنا وأملاً*** » . فإذا بذاك النسيم يذكره « ***بوقع نسيم قبلات أمه التي تضعها على جبهته*** » والأمثلة أكثر من أن تحصى. ولاغرو، فتداعي الأفكار هذا داخل في المخطط الدقيق، إذ أن احياء الذكريات يتم ليس بخط منطقي، بل على غرار الأحلام بقوة تداعي الأفكار والتلميحات اللاشعورية .

ونراه يتطرق أيضاً إلى الأسلوب الرسائلي، إذ يتوجه إلى ابنته يتحدث إليها بلهجة الأنس والشوق والحب: « ***إنك ياابنتي لساذجة سليمة القلب طيبة النفس. . . ألست ترين أن أباك خير الرجال وأكرمهم؟ . . . لقد رأيتك ذات يوم جالسة على حجر أبيك وهو يقص عليك قصة «أوديب ملكاً» وقد خرج من قصره بعد أن فقأ عينيه لا يدري كيف يسير وأقبلت ابنته «أنتيجون» فقادته وأرشدته . . .*** »

وأروع مانجده أيضاً في عكوفنا على الحدثنة من زاوية الذاتية، هو اعتماده صيغة الغائب بدلاً من المتكلم، وهو يتحدث عن نفسه على غير ماسار عليه في « **دعاء الكروان** » أو « ***أديب*** » . بل انه جرى هذا المجرى في « ***الأيام*** » وفي « ***مذكرات طه حسين*** » . وكأني به يتخذ من ذاته موقفاً موضوعياً عقلانياً. إنه موقف العالم الذي ينظر إلى حياته نظرة من ينقب ويلاحظ ويدقق ويختبر ويستنتج، بعيداً عن كل تشويه أو تزلف. وهو أمر يتناسب ومافطر عليه من ميل إلى الاستكشاف والتحقيق. وقد « ***كان من أول أمره طلعة لا يحفل بما يلقى من الأمور في سبيل أن يستكشف ما لا يعلم. وكان ذلك يكلفه الكثير من الألم والعناء*** » . ولذا فإنه يتخذ من نفسه موقف الغريب عن ذاته. وهو أسلوب من أساليب الفن الرائع. ونعلم كما سبق لنا وقلنا إنه يستحيل على الفن أن يتخلى عن العالم الذاتي في مواجهته ذكريات

الماضي . « *لايذكر لهذا اليوم اسما ولايستطيع أن يضعه حيث وضعه الله من الشهر والسنة ، بل لايستطيع أن يذكر من هذا اليوم وقتاً بعينه وانما يقرّب ذلك تقريبا* » . هكذا يستهل « **الأيام** » . وفي سياق الكلام يحدثنا عن « *الفتى* » وعن « *صاحبنا* » وعن « *صبينا* » . ويصل به الأمر إلى أن يتوجه إلى ابنه مخاطباً : « *وها أنت ذا يابني تهجر وطنك ومدينتك ودارك وتفارق أهلك وأصدقاءك وتعبر البحر في سنك هذه الصغيرة لتطلب العلم وحيلاً في باريس . . . طالما وجد في جدك وهزلك لذة لاتعدلها لذة ومتاعاً لايعدله متاع* » . وهكذا تنتهي الأيام ، كما بدأت ، على وتيرة سمفونية تجمع بين العاطفة والقلب والعقل في نغمة حلوة متناغمة ساحرة .

طه حسين
ومستقبل الفن في مصر

عزالدين نجيب

الدعوة الى «*الاستغراب*» في ثقافتنا المصرية والعربية دعوة قديمة ، ترجع الى اكثر من قرن من الزمان ، منذ ان عاد رفاعة الطهطاوي من أول بعثة مصرية الى فرنسا بكتابه الفذ «*تخليص الإبريز في تلخيص باريز*» . . . وتتابعت من بعده الموجات ، وكانت من أقواها موجة طه حسين في أواخر الثلاثينات من هذا القرن ، مع كتابه المثير للجدل «*مستقبل الثقافة في مصر*» . .

وإذا كان أصحاب هذه الدعوة اللاحقون لطه حسين، مثل حسين فوزي ولويس عوض ، قد انطلقوا من إيمانهم بارتباط الثقافة الاوروبية بالحرية والتقدم ، فإن طه حسين كان قد سار قبلهم شوطاً أبعد ، فاعتبر أن مصر جميعاً أمة غربية وليست شرقية ، بل انها كانت غربية طوال تاريخها، وانها لم تطق أن تكون شرقية وهو يعني بالغرب هنا أوروبا ، ويعني بالشرق : بلاد فارس والهند والصين واليابان، ودليله في ذلك هو اتصال العقل المصري والثقافة المصرية بالعقل اليوناني والثقافة اليونانية قديماً ، وتأثر كل بالآخر .

ثقافتنا بين أوروبا والاستقلال :

يقول طه حسين : « . . . *ونظرة يسيرة في أيسر الكتب التي تدرس التاريخ السياسي والثقافة في ذلك العصر تبين في وضوح لا يحتمل الشك أن مدينة الاسكندرية لم تكن مدينة*

شرقية بالمعنى الذي يفهم الان من هذه الكلمة ، وانما كانت مدينة يونانية بأدق معاني هذه الكلمة وأصدقها واجلاها . ومن الإطالة في غير نفع ولاغناء ، ان نتحدث عن الفلسفة الاسكندرية التي نشأت عن هذا الاتصال الشديد المتين بين العقل المصري والعقل اليوناني ، والتي كان لها أبعد الأثر وأقواه فيما أتيح للانسانية من حضارة » (مستقبل الثقافة في مصر ص ٣٠ دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٧٣) .

بل إن طه حسين يصل الى مدى أبعد ، فيناقش مدى تأثر كل من العقل المسيحي الاوروبي والعقل الاسلامي ، بالفلسفة اليونانية فيقول : *« جوهر الاسلام ومصدره هما جوهر المسيحية ومصدرها ، واتصال الاسلام بالفلسفة اليونانية هو اتصال المسيحية بالفلسفة اليونانية ، فمن أين يأتي التفريق بين ما هاتين الديانتين من الاثر في تكوين العقل الذي ورثته الانسانية عن شعوب الشرق القريب وعن اليونان »*؟(ص٣٣) .

ويستخلص طه حسين من ذلك كله أن ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط هي الثقافة التي تجمعنا ، وان ثقافتنا في المستقبل ينبغي ان تكون ثقافة أوروبية خالصة ، وان يكون اتجاهنا في الحياة اتجاهاً أوروبياً خالصاً ، كما فعلت اليابان في غير تردد أو تلكؤ .

لكن طه حسين يفرق بين هذا ، وبين فقدان الاستقلال والهوية ، فيقول : *« نحن نريد الاستقلال العلمي والفني والادبي ، وهذا الذي يمكننا من ان نهيىء شباباً قادرين على حماية الوطن ، أرضه وثروته من جهة ، وعلى إشعار الاجنبي بأننا مثله وانداده من جهة اخرى ، هذا الذي يمكننا من ان نتحدث الى الأوروبي فيفهم عنا ، ومن ان نسمع للاوروبي فنفهم عنه ، ومن ان نشعر الاوروبي بأننا نرى الاشياء كما يراها : ونقوم الاشياء كما يقومها ، ونحكم على الاشياء كما يحكم عليها ، وإذن فنحن نطلب منها مثل ما يطلب ، ونرفض منها مثل مايرفض، ونريد ان نكون شركاءه في الحياة وأعوانه عليها ، لاخدمه ووسائله الى هذه الحياة »* .

ويضع طه حسين يده على مفتاح القضية كلها حين يقول : *« . . . فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي ـ الذي لايكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني ـ فنحن نريد وسائله بالطبع . . . »*

إلى أن يقول : *« نريد الحرية الداخلية وقوامها النظام الديمقراطي ، ونريد الحرية الخارجية وقوامها الاستقلال الصحيح والقوة التي تحوط هذا الاستقلال »* .

فإن هذه الوسائل ـ في رأيه ـ هي التي مكنت للأوطان الأوروبية والأمريكية من أن تكون حرة في داخلها مستقلة في خارجها ، كريمة في نفوسها وفي نفوس الناس .

إنها إذن دعوة حارة إلى الاستقلال والحرية والندية للغرب والنهضة الوطنية في كل مجالاتها ، بما فيها الأدب والفن ، وإن لبست ثوباً أوروبياً . وهي دعوة موجهة في الأساس

إلى الشباب ليتسلح بالمعرفة حتى يكون مؤهلاً لما نسميه بلغة اليوم« ***التحدي الحضاري*** » ***أو*** « ***الأخذ بأسباب النهضة*** » ، وحتى يكون قادراً على حماية الاستقلال والوطن . وهي دعوة تهدف للأخذ بالوسائل وليس بالغايات من المنجزات الأوروبية ، وان شابها نوع من التناقض بين المحاكاة لأوروبا التي تصل الى حد التبعية ، وبين الاستقلال الوطني والعقلي والثقافي الذي يصل الى حد الندبة .

ومثلما حدث مع كتب عديدة لطه حسين ، أثار كتابه هذا ـ الذي يتسم بالشجاعة والجرأة ـ مزيداً من الزوابع والجدل الفكري وزلزل الكثير من المسلمات والرواسي ، وتصدى له بالنقد والهجوم من تصدى ، وآمن به من آمن . . . . وقد كان الزمن كفيلاً بحسم الجدل حول هذه القضية ، لكن العجيب ـ وبعد مرور أكثر من نصف قرن على تفجيرها ـ أنها مازالت قضية مثارة لم يتم حسمها ، بل لعل طرفي الخلاف فيها قد ازداد مابينهما فراقاً وتشدداً .

الحركة الفنية المصرية . . . والاغتراب :

ولست أبغي أن أدلي هنا بدلوي في معركة طه حسين ، حول انتماء الثقافة المصرية للثقافة الأوروبية ، لكني أود أن أقفز الى الامام نصف قرن بعد دعوته تلك ، لأطل على الحركة التشكيلية المصرية ، وأرى الى أي حد تحققت دعوته في حقلها المترامي الأطراف .

المشهد الحالي لذلك الحقل يدل ، من الوهلة الأولى ، على اغترابه رسالة وشكلاً . . .
فمن حيث الرسالة : لم يتبق للفنان التزام تجاه المجتمع ، وأصبح كزميله الغربي ينظر للوجود نظرة جزئية محدودة محورها ذاته الخاصة ، على عكس نظرة (الفنان ـ المفكر) في المجتمعات ذات الهدف المشترك ، أو ذات المشروع القومي كما نقول بلغة اليوم . ومن ثم نجد أن أغلب المشتغلين بفنون التصوير والنحت والحفر وغير ذلك ، منشغلون تمام الانشغال بالقالب الفني والصياغة التقنية ، دون اهتمام يذكر بمعنى او رمز او فكرة او مضمون اجتماعي . ومن حيث الشكل نراهم يجتهدون ما وسعهم الاجتهاد في محاكاة كل جديد يطرأ على سطح الحياة الفنية في أوروبا وأمريكا ، وتتراوح اجتهاداتهم بين اتباع مدرسة او اتجاه فني مميز ، وبين مزج عدة اتجاهات غربية في مزيج خاص، وبين خلط اتجاهات غربية بعناصر محلية .

ولا جناح على الفنانين في كل تلك الاجتهادات ، فجميعها تدخل في باب « ***الوسائل*** » بحثاً عن « ***الحداثة*** » التي ينبغي ان يرتبط بها الفن تعبيراً عن روح العصر ، وانتماء الى «***العالم***» في شموله . بل اننا نجد رواد الحركة الفنية في مصر قد سبقوا دعوة طه حسين في هذا الاتجاه بأكثر من ربع قرن ، فقد اختار محمد ناجي المدرسة الانطباعية سنة

١٩١٢ ، ليصور من خلال قالبها مناظره المصرية وآثارنا القديمة ، بعد دراسته للفن في فلورنسا منذ ١٩١٠ ، ثم تبعه في ذلك يوسف كامل، وسار طوال حياته الفنية على هذا الدرب بعد أن أتم دراسته الفنية في روما في العشرينات ، بل إن عياد وصبري وسعيد قد تأثروا جميعاً في بداياتهم بالانطباعية ، قبل أن يختار كل منهم فيما بعد طريقه الخاص ، أما مختار فقد تأثر ـ بلا شك ـ بقوالب الفن اليوناني والروماني والكلاسيكي الأوروبي ، ثم بقوالب الفنانين « *مايول* » و« *رودان* » مع الاعتبار بأن هؤلاء الرواد المصريين جميعاً قد جعلوا من هذه القوالب أوعية مرنة صبوا فيها رؤاهم المصرية الصحيحة ، وعبروا من خلالها عن استقلالية فكرهم واشخاصهم ، وعن أهداف نهضوية لأمتهم ، في الوقت الذي حققوا من خلالها « *الحداثة* » والارتباط بروح العصر .

وكانت ذروة التأثر بالفن الأوروبي الحديث في حركتنا الفنية المعاصرة في العام التالي مباشرة لصدور كتاب طه حسين ، حين تألفت جماعة « الفن والحرية » عام ١٩٣٩ بقيادة الشاعر جورج حنين والمصورين رمسيس يونان وكامل التلمساني وفؤاد كامل . وشنت حملة شعواء على الفن الأكاديمي والفكر الرجعي ، مصرياً أو عالمياً ، ودعت الى انتهاج المدرسة السوريالية ، التي كانت آنذاك تعبيراً عن المد التقدمي في الفن الغربي ، واستقطبت عطفاً متزايداً من أعلام الأدب والفن والفكر الثوري بأوروبا . لكن ينبغي ان نشير الى أن فرسان الفن والحرية لم يختاروا السوريالية شكلاً بلا مضمون ، بل كانوا دعاة لارتباط الفن بالمجتمع والتعبير عن تغيراته وتفجراته ، وان بدا التناقض صارخاً بين الشكل والمضمون في أعمالهم .

واستمرت الحركة الفنية على مدار نصف قرن، منذ إعلان « الفن والحرية » حتى اليوم تمضي في « طريق الغرب الطويل » بأشكال مختلفة ، واكتسبت خلال مسيرتها الطويلة ـ بلا شك ـ خبرات عالية ورؤى إبداعية حديثة ، أهلتها ـ في بعض الاوقات المبكرة ـ للوقوف في مضمار المنافسة داخل محافل أوروبية، واستلفتت إليها الانظار ، وغيرت بعض المفاهيم الغربية السائدة عنا ، حول تخلفنا الحضاري الممتد ، أو انغلاقنا على أنفسنا وعلى حضارتنا القديمة دون قدرة على إضافة إبداع جديد .

ذلك بالطبع لايعني ان تلك الخبرات والتطورات جميعاً على امتداد نصف القرن الماضي قد خلت من تفرد أعمال الفنانين بشخصية قومية او من المضامين الاجتماعية ، بل لعل الاقرب الى الدقة ان نقول: إن هذين العنصرين (الشخصية القومية ، والذهنية الاجتماعية) قد تراوحا تاريخياً بين الصعود والهبوط مع التحولات السياسية والاجتماعية التي مرت بها مصر منذ الاربعينات حتى الان ، وجاءت فترات توازى فيها العنصران مع الاتجاهات الشكلية والغربية ، وفترات اخرى ارتفعت فوقهما هذه الاتجاهات الاخيرة حتى طغت عليهما كما نراها اليوم .

فقد شهد الخط البياني لاصحاب الرسالة (القومية ـ الاجتماعية) في الفن صعوداً ملحوظاً منذ اواسط الاربعينات حتى اواسط الستينات ، مع اختلاف الدوافع الفكرية والتعبيرية فيما قبل ثورة ١٩٥٢ وما بعدها ، ثم توازى مستوى هذا الصعود ـ في سنوات صعود نجم الناصرية في الستينات قبل النكسة ـ مع مستوى صعود أصحاب الاتجاهات الشكلية المجردة، بحثاً عن أطر جمالية معاصرة ، متأثرين بمناخ الاستقرار الاجتماعي العام الذي يهيىء عادة لنمو نزعات التجميل والتجويد ، ومستفيدين أيضاً بالدعم المادي والمعنوي الكبير من الدولة للفنانين في تلك الفترة ، وبخاصة من مشروع التفرغ ، الذي لم يحاول القائمون عليه أن يجعلوا منه إطاراً يحد من حرية الفنان او شطحاته ، كما كان المناخ الثقافي آنذاك ميالاً للانفتاح على الثقافة الأوروبية دون شعور بعقدة النقص ، فقد كان العصر عصر ثقة بالنفس ، فترعرعت موجات التجريب والحداثة واللامعقول والعبث . . . الخ ، في المسرح والقصة والشعر والسينما ، وكان المثال الواضح لاستفادة الفنانين التشكيليين بذلك الاتجاه : تكوين جماعة التجريبيين من الفنانين الشباب السكندريين (العدوي وعبدالمعطي وعبدالله) ، وانطلاق رؤى الاتجاه التجريدي الحر من خلال أعمال الفنانين رمسيس يونان وفؤاد كامل ، وكلاهما كان حاصلاً على منحة للتفرغ ، وهو اتجاه انتشر آنذاك بصورة واسعة مخترقاً التوجه الاجتماعي السائد . بل يمكن أن نلاحظ في هذه المرحلة أيضاً تفاعلاً بين الاتجاهين (الشكلي الجمالي ، والمضمون الاجتماعي) في اعمال عدد من الفنانين ، مما اوجد نقلة ابداعية لأصحاب الاتجاه الآخر ، نذكر من بينهم على سبيل المثال : « الجزار ، وندا ، وجاذبية وتحية ، وانجي ، والسجيني ، ويوسف سيد ، وعويس ، وآدم حنين ، والبهجوري ، والنجدي . . . » الذين عبرت أعمالهم بعمق عن التحولات الاجتماعية والوطنية، مواكبة للاحداث القومية الهامة ، وإن لم يخل الأمر ـ مع مرور الزمن ـ من تبادل المواقف بين بعضهم وبين أصحاب الاتجاهات الشكلية .

الوجه الآخر للاغتراب :

إلى هنا نستطيع أن نجد أن دعوة طه حسين قد تحققت بوجهها الايجابي، وهو اتخاذ لغة العصر الحديث ومنجزاته التقدمية وسيلة وحافزاً لشحذ طاقاتنا وإبداعاتنا ولتأكيد شخصيتنا المستقلة والاعتزاز الوطني والقومي . . . لكن مناخ هزيمة ١٩٦٧ ، خلق نوعاً من الهروب النفسي لدى الفنانين والمثقفين بوجه عام ، وكان هروب التشكيليين اكثر نحو النزعة التراثية والشعبية (الفلكلورية) والسياحية ـ في جانب ـ ونحو النزعة الشكلية الاوروبية في جانب آخر . . . وكان الزمن وملابسات الأحداث في صالح صعود النزعة الثانية على حساب

الاولى ، خاصة بعد التحولات السياسية والاجتماعية في السبعينات وعودة موجات الفنانين المبعوثين للدراسة الى دول أوروبا الغربية وأمريكا ، مستلبين فكرياً ، مبهورين بحياتها وبفنونها الحديثة، كجزء من هذه الحياة ، مبشرين باتجاهاتها الشكلية وسط معارضهم وتلاميذهم . . . هذا في ظل غياب أي مشروع قومي للنهضة ، يربط الفنان بأهداف كبيرة ويعمق شعوره بالانتماء ، ويدعوه للزهو بانتمائه .

لقد كانت النتيجة المنطقية لترعرع هذا الاتجاه عبر سنوات السبعينات والثمانينات ، هي تحول أصحابه الى نوع من « *صياغة الحلي* » تتفاوت مصوغاتهم بين الذهب والصفيح ، بين المهارة الفائقة والركاكة السوقية . . وانتقلت طموحاتهم بالتالي من التعبير عن واقع وقضية ومجتمع وعصر ، الى التعبير عن رغبة في الإبهار والتسويق وإشباع ذوق المشتري . وأصبحت مخلفات الأساليب الغربية الحديثة ، الساعية فقط إلى الإثارة البصرية ، هي أحصنة السباق المستهلكة للعديد من أصحاب هذا الاتجاه، جنباً الى جنب مع بغال الاساليب الفلكلورية السياحية التي امتطاها البعض الاخر لنفس الغرض .

ولأن الاساليب الأوروبية المستوردة لم تحظ بقبول جماهيري ، ولم تحقق لأصحابها المكانة الاجتماعية البراقة التي يحلمون بها ، فقد استعاضوا عن ذلك بدروع الألقاب العلمية كأساتذة بالكليات الفنية ، وبنياشين المعارض التي اشتركوا فيها خلال سنوات دراستهم في بلاد الفرنجة . . . فما أجملهم من فرسان بلا ميدان معركة وهم بزي التشريفة الرسمية !! .

وعلى مدى السنوات الخمس عشرة الاخيرة ـ على الاقل ـ يمكن للمتابع الحساس إدراك حالة النمطية والجمود التي اصابت معارض أغلب فرسان الساحة . . . قدامى ومحدثين ، فكأننا نشاهد نفس المعرض لكل منهم ـ او نشاهد نفس معرضهم الجماعي ـ عاماً وراء عام ، وان تزايدت الدروع والنياشين على صدورهم (أقصد في كتالوجات معارضهم) وتضاءلت قوة الدفع الابداعية في الاجيال اللاحقة ، التي جاءت تقليداً للتقليد ، أقصد أنهم جاؤوا يقلدون أساتذتهم الذين كانوا في الأصل مقلدين للأساليب الغربية . أصبحت في عداد الندرة الاعمال الفنية التي تتمتع بتميز وابتكار وذكاء يشعرك بالاستقلال عن الغرب وبالأصالة القومية معاً ، ولوحتى في إطار الشكل المجرد .

وإذا كانت هذه الأعمال الشكلية ، المهجنة في أحسن الأحوال من اتجاهات فنية غربية ، قد افتقرت الى ترحيب الجمهور المصري بها ، حتى على مستوى المثقفين ، وعانت من الانزواء والصمت وسط برودة قاعات المعارض التابعة للدولة في حي الزمالك ، والقاعات المملوكة للأفراد ، فإنها قد وجدت التعويض عن ذلك في زيادة نسبة الاقتناء لها من بابين : الاول هو الدولة التي أصبحت لجنة الفنون التشكيلية التابعة لها مشكّلة من فنانين يمثلون هذا الاتجاه ويشجعونه ، برئاسة الفنان صلاح طاهر ، والثاني هم الاجانب

الغربيون في مصر ، بين مقيمين وعابرين، حيث يجدون ان هذه الاعمال تتحدث بلغتهم وترضي ذوقهم (الباحث عن الزينة او إثارة الدهشة) الذي اعتادوه في بلادهم .

هذا في أحسن الاحوال ، اما في اسوئها ، فان هناك في الوقت الراهن عدة محاور غربية (*أهلية ودبلوماسية*) تعمل بمصر على تغذية هذه الاتجاهات وتشجيعها بتقديم المنح للشباب الى اوروبا وباقتناء اكبر عدد من الاعمال الفنية في هذا الاتجاه، بأسعار خيالية ، مما يعمل على تكريس انتاجها واستمراره في مصر .

وهكذا جاءت الاموال والمنح لتملأ الفراغ الذي نشأ لدى الفنان، نتيجة افتقاره الى الفكر المستقل والتواصل الاجتماعي ، فقنع بذلك وراح يسعى الى المزيد .

حصاد الحصرم :

هنا نستطيع القول ان مايفرض نفسه الان هو الوجه السلبي لدعوة طه حسين الذي تبناه بحسن نية دون ان ينتبه ـ وسط حمية حماسه التقدمي ـ الى خطورته مستقبلاً، فيما لو غابت عنه الشروط اللازمة لنموه صحياً ، وهو ما ادى مع الزمن الى تحول التقدم الاوروبي الى واجهة تخفي استلاب الهوية ، واداة لتغييب الوعي بالواقع وبالذات الوطنية . . . وهذا في الحقيقة نوع آخر من الوعي : الوعي المزيف . . . اما عن غفلة من اصحابه ، او عن قصد من قوى خارجية تعمل على تعميق التبعية للغرب .

وكان لابد لهذا الحقل ان يفرز محصولاً من الحصرم . . وهاهو جيل من شباب الفنانين والناشئين يملأ قاعات المعارض بأعمال يمكن ان نسميها « تقليد التقليد » وان كانت تفتقر الى مهارة الصياغة الحرفية التي يتمتع بها اساتذتهم المصريون الذين يقلدونهم ، وتفتقر الى الدافع الاحتجاجي او العدمي الكامن خلف اصول هذه الحركات الفنية في الغرب .

وقد أقام المركز القومي للفنون التشكيلية منذ شهرين ، مهرجاناً كبيراً أسماه *« الصالون الاول للفنانين الشباب »* ، تضمن معرضاً لاعمال ١٧٠ فناناً تحت سن ٣٥ سنة ، ومسابقة بينهم رصد لها ثلاثين ألفاً من الجنيهات ، ولم يكن هناك موضوع للمسابقة او حتى إطار للبحث الجمالي ، بل كان الشعار غير المكتوب هو : الحداثة والتجريب .

وهذا في الحقيقة هدف جليل : ان يتجمع الشباب في مختبر الابداع، ان يتطارحوا الأفكار والرؤى . . ان يستكشفوا آفاقاً جديدة . . متمردة . . ان يسعوا للالتحام بالحداثة ، ولخلق تيار فكري وفني في الحركة الثقافية . . تيار يتحاور معها . . او حتى يتصادم . . او يكسر المألوف كأضعف الايمان . . فكل هذا ضروري لكسر الجمود . .

واشعال الخيال . . وارتياد المستقبل .

فإلى أي حد تحقق ذلك ؟ .

مما يؤسف له ان امواج البحر لم تحمل الى الشاطىء غير الأصداف الفارغة ، ويبدو ان الأمواج ذاتها كانت واهنة ، عليلة قريبة من الشاطىء ، فلم تأخذ من الأعماق إلا القليل من الدر ، بينما كان أغلب ما حملته من هناك :

كماً هائلاً من الأعشاب .

خليط من الأعمال التي تقع تحت كلمة « ***اللامعقول*** » . . . مجسمات بشرية طائرة في الفضاء ، ومخلفات أقرب الى القمامة ملقاة على الارض وقد دلقت فوقها كميات من البوية ، وخرق مهلهلة ودمى خشبية محطمة وقيثارة منزوعة الاوتار ، وزوج من الاحذية الطويلة الرقبة امام قطع من الحصير والملابس ، وأشكال لاتحصى من كل انواع التجريد والعبث .

والواقع ان كل تلك الاشكال هي انماط مستهلكة منذ اكثر من سبعين عاماً ، اي منذ الحركة « ***الدادية*** » بألمانيا ١٩١٥ ، بعد الحرب العالمية الاولى ، ظهرت كرد فعل عدمي واحتجاجي على البرجوازية التي اشعلتها واستفادت منها، وتركت الدمار للمدنية ، والموت للشباب والشعوب ، وهم لم يفعلوا كل هذا ـ آنذاك ـ رغبة في الحصول على جائزة او على اعتراف من المسئولين ، بل كان الدافع ـ على العكس من ذلك ـ هو الرغبة في صفع كل من يملك المسؤولية والسلطة والقرار ، بينما نجد شبابنا لايعبرون عن شيء من هذا كله ، او عما يقابله في واقعنا .

وفي الندوات التي اقيمت على هامش هذا المعرض، تحدث بعض هؤلاء الشباب ، فتمخضوا عن فقر فكري رهيب ، وعن وعي زائف ـ او عن لا وعي ـ بما يفعلون او بما يهدفون اليه ، وتحدث البعض الاخر فاسفر عن فكر تدميري خطير يمكن تلخيصه في الآتي : ـ

١ ـ لا معنى لشيء اسمه فن مصري او فن قومي او ارتباط بالتراث او بالعالم الثالث ، لان الفن لغة عالمية وقضاياه أيضاً قضايا عالمية .

٢ ـ الفوضى والعبث و« ***الشوشرة*** » امر طبيعي في انتاج الشباب .

٣ ـ لا عيب في ان نكون تابعين للغرب ، ولا عيب في ان نمارس ليس التجريب فقط ، بل حتى « ***التخريب*** » في أعمالنا .

٤ ـ مقولة « ***نحن مستهدفون من قوى اجنبية*** » كلام فارغ ، لانه ليس هناك من يشغل نفسه بأمورنا من الخارج .

وقد وجدت هذه الأفكار الغريبة التي قد تحمل شبهة التوجيه ، تشجيعاً من بعض اساتذة هؤلاء الشباب ، حتى انهم راحوا ينفخون في النار قائلين للشباب : مزيداً من

الاقتحـام . . مزيداً من الجنـون . . مزيداً من الركل لكل ما هو موجود !! . . أما لجنة التحكيم في المسابقة فقد منحت جوائزها لعدد من الاعمال التي تمثل التبعية الكاملة للفنون الغربية .

وبعد . . فإذا كان هذا هو حال الفنانين الشباب الذين سوف يتسلمون الراية لقيادة الحركة الفنية قريباً ، وعدد منهم أعضاء بهيئة التدريس بالكليات الفنية ، وسوف تتخرج على أيديهم أجيال جديدة من الفنانين . . . وإذا كان هذا هو حال القائمين اليوم على توجيه وتشجيع هذا الشباب . . . فهل لنا ان نتخيل مستقبل الحركة الفنية في ظل هذه التوجهات ؟ .

طه حسين والسينما

سمير فريد

في الذكرى المئوية لميلاده، في تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٨٩، وقبل أيام من ذكرى وفاته السادسة عشرة، شاهدت في سينما ميامي في وسط القاهرة فيلم «*قلب الليل*» اخراج عاطف الطيب عن رواية نجيب محفوظ، وفي مشهد أضيف إلى الرواية لصالون أدبي في العقد الرابع قالت صاحبة الصالون لزوجها وهي تستقبل أحد ضيوفها إنه الدكتور طه حسين، عندئذ صفق جمهور السينما بحرارة لأول وآخر مرة طوال مدة عرض الفيلم.

كان تصفيق الجمهور مفاجأة لي على الأقل. إذ اعتاد جمهور السينما في مصر أن يصفق لظهور صورة جمال عبد الناصر فقط، حتى في أكثر الأفلام التي تهاجم عبد الناصر شططاً.

وبعد تفكير قليل، أدركت أن تصفيق الجمهور طبيعي تماماً. صحيح أن أغلب هذا الجمهور لم يقرأ طه حسين، كما أن أغلبه لم يعاصر جمال عبد الناصر، ولكن التصفيق هنا للرمز الوطني، فطه حسين في وجدان الشعب ليس مجرد كاتب، وإنما هو الرجل الشجاع الذي انتصر على عجزه، وقاوم عجز المجتمع ودفعه إلى القوة دفعاً بالعلم والتعليم.

أليس هو طه حسين الذي قدم العدد الأول من سلسلة إقرأ عام ١٩٤٣ ـ قائلا: «***هذه السلسلة جهد من الجهود التي تبذل في سبيل نشر الثقافة وترقية الشعب وإزالة الفروق بين الطبقات***». وأليس هو الذي قال في «مستقبل الثقافة في مصر» «***الديموقراطية لاتتفق مع الجهل إلا أن تقوم على الكذب والخداع، والحياة النيابية لاتتفق مع الجهل إلا أن تكون عبثاً وتضليلاً***»، وقال في نفس الكتاب «***وإنه لمن المضحك حقاً أن يقال إن الشعب مصدر السلطات، وأن يظن ان هذا الكلام يدل على شيء في بلد كثرته جاهلة غافلة، وقلته ذكية مثقفة***». أليس هو القائل في «أحلام شهرزاد» عام ١٩٤٣ في سخرية مريرة «***وأكاد أعتقد***

أن الشعوب إنما خلقت ليرهقها الملوك والزعماء بالحرب والسلم جميعاً». لم لايصفق الشعب إذن في سينما ميامي لمن دافع عن حقوقه طوال حياته!!!

وقد جسدت السينما شخصية طه حسين قبل ذلك في فيلم « *قاهر الظلام* » اخراج عاطف سالم عام ١٩٧٩، كما سجلت صوته في مطلع وخاتمة فيلم « *دعاء الكروان* » اخراج هنري بركات عام ١٩٥٩. أما في التليفزيون فهناك تسجيل لندوة عقدت في منزله، كما أن هناك مسلسلاً تليفزيونياً عن « *الأيام* » اخراج يحيى العلمي. أما عن أعمال طه حسين في السينما، فقد تم انتاج ثلاثة أفلام مصرية أولها « *ظهور الاسلام* » اخراج ابراهيم عز الدين عن « *الوعد الحق* » عام ١٩٥١، وثانيها « *دعاء الكروان* » اخراج هنري بركات عام ١٩٥٩، وثالثها « *الحب الضائع* » اخراج هنري بركات عام ١٩٧٠. وفي التلفزيون أخرج يحيى العلمي مسلسل « *أديب* ».

ولعل علاقة طه حسين بالسينما تقدم، أكثر من أي شيء آخر، الدليل على مدى انتصاره على عجزه. فرغم ان السينما فن بصري ـ سمعي، نجد أن علاقته بها لاتقتصر على اعداد الأفلام عن كتبه، أو عن حياته. فقد كتب للسينما حوار « *ظهور الاسلام* »، وكتب عن السينما في « *الكاتب المصري* » في تشرين الأول (نوفمبر) عام ١٩٤٧ تحت عنوان جان بول سارتر والسينما، مقالا ثوريا رائداً ربما يكون أهم ماكتب عن السينما بالعربية حتى ذلك الوقت على الأقل، في زمن كان فيه غيره من كبار أدباء العربية ينظرون إلى السينما بتعال واحتقار كبيرين، كما كان ينظر إليها أغلب أدباء العالم عند اختراعها في أواخر القرن الماضي، وقبل بدء تطورها وتحولها إلى فن مع بداية القرن الحالي.

موقفه من السينما

لعل أول اشارة إلى السينما في كتابات طه حسين جاءت في « *مستقبل الثقافة في مصر* » عام ١٩٣٨. ففي هذا الكتاب تحدث عن الأدوات الحديثة فقال « *هذه الأدوات الحديثة التي استكشفها العلم، وابتكرتها الحضارة واتخذتها وسيلة إلى الاذاعة والتغلغل في طبقات الناس إلى أبعد حد ممكن هي الصحافة والسينما والراديو* ». وقد عبر في الكتاب عن إيمانه بنفع هذه الوسائل، وانه ينتظر منها « *الخير كل الخير* »، فهي عنده ليست « *أدوات للاذاعة فحسب، ولكنها أدوات لتثقيف الشعب وتهذيبه وتصفية ذوقه وتنقية طبعه، وتحقيق الصلة بين طبقاته، وتحقيق الصلة بينه وبين غيره من الشعوب* ». وهي « *ليست مكملة للتعليم الشعبي* » فحسب، وانما « *قد تكون أشمل نفعاً وأبعد أثراً من هذا التعليم، ولكن بشرط أن تحقق هذه الأغراض وألّا تصرف عنها إلى أغراض أخرى ليست من الخير في شيء* ».

ويقول طه حسين في كتابه الرائد، والذي نشر بعد ثلاث سنوات من افتتاح ستديو مصر عام ١٩٣٥ ، وبعد عامين من بدء الراديو المصري عام ١٩٣٦ « *الأدباء والفلاسفة الاوربيون يشفقون من هذه الأدوات الثلاث على العقل والثقافة أشد الاشفاق*»، ولكن « *ظروف مصر مخالفة لظروف الحياة في أوربا ، فالشعوب الأوربية قادرة كلها على القراءة لأنها أخذت بالتعليم منذ عهد بعيد. ومن المحقق ان الصحافة والسينما والراديو خليقة ان تصرف الناس عن القراءة الهادئة المطمئنة ، وان تنافس الكتاب منافسة خطرة على العقل والثقافة . ولكن كثرة المصريين لاتقرأ ، فلاأقل من أن تتلى عليها الصحف التي تعلمها وتهذبها بلغتها السهلة وعباراتها العربية، وأساليبها اليسيرة، ولاأقل من أن تبلغ السينما والراديو عقولها وقلوبها وأذواقها بما يعرضان عليها ويحملان إليها من المشاهد والأخبار، ومن ألوان العلم والأدب والفن الميسرة المقربة إلى طاقتهم. وإلى أن تتعلم هذه الكثرة المصرية وأن تصبح هذه الأدوات خطراً على القراءة الهادئة المطمئنة، نستطيع أن نعتمد على هذه الأدوات نفسها على أنها وسائل أساسية في تثقيف الشعب وتهذيبه وارشاده إلى الخير في سيرته، وإلى الصواب في رأيه* » .

ويحسم طه حسين عام ١٩٣٨، قضية الرقابة التي لازلنا نعاني منها حتى اليوم، في نهاية القرن العشرين، عندما يوافق على « *الحد من حرية هذه الأدوات بعض الشيء* »، ولكن ليس عن طريق « *إدارة الأمن العام وإدارة المطبوعات* »، وإنما عن طريق تنظيم « *هيئات من المثقفين تشرف من بعيد على حياة هذه الأدوات الثلاث، وواضح ان هذه الهيئات لن تكون غريبة عن هذه الأدوات* » .

فنقابة الصحافة هي التي « *ستشرف على حياة الصحافة وهي التي ستردها إلى القصد ان حادت عنه، وإلى الخير إن تنكبت طريقه. وقل مثل ذلك في لجنة الراديو* » أو في فن السينما « *فإن أوربا نفسها على حريتها تشكو من خطره على الذوق والخلق، فأحرى بنا أن نحتاط منه للذوق والخلق، وأن نراقبه مراقبة دقيقة، وألا نبيح عرضه إلا إذا وجدنا منه الخير وأمنا شره على أقل تقدير، والمهم أن يكون أمر ذلك إلى هيئة مثقفة ترتفع على التحكم والجور وتتنزه عن الرجعية والجمود* ».

وفي مقالة عن « *جان بول سارتر والسينما* » في عدد تشرين الأول (نوفمبر) عام ١٩٤٧ من مجلة الكاتب المصري ، كتب طه حسين « *استعرض جان بول سارتر وسائل الاتصال بين الأديب المنتج والجمهور المستهلك، فلاحظ كما يلاحظ غيره من الناس ان العصر الحديث قد ابتكر لهذا الاتصال وسائل لم تكن معروفة من قبل، وان هذه الوسائل قد طغت وأسرفت في الطغيان على الوسائل القديمة. فالصحف والمجلات أكثر اتصالاً بالجماعات وتغلغلاً بين طبقاتها من الكتب . والراديو أكثر اتصالا بالجماعات وتغلغلاً بين طبقاتها من الصحف والمجلات فضلاً عن الكتب. والسينما أشد استهواء للجماعات على اختلاف طبقاتها من التمثيل* » .

ويستطرد العميد « *واذن فما ينبغي للأديب الذي يقدر الحياة الاجتماعية ويشارك فيها وفي احتمال تبعاتها أن يهمل هذه الوسائل المستحدثة، ويفرغ لاستخدام الوسائل القديمة*

التي لم تفقد قيمتها وخطرها، ولا ينتظر أن تفقد قيمتها وخطرها، ولكنها لاتستطيع أن تظفر من الشيوع والشمول والتغلغل في الطبقات المختلفة المتفاوتة بمثل ماتظفر به الوسائل المستحدثة. فستؤلف الكتب، وسيقرؤها القراء وستنشأ المسرحيات وسيشهدها النظارة، ولكن الصحف والراديو والسينما ستكون أكثر انتشاراً وأشد اتصالاً بالجماعات وأعظم تغلغلا في طبقاتها من الكتب والمسرحيات » .

ويقارن طه حسين بين أدوات الاتصال، ويحدد بدقة ماتنفرد به السينما عن غيرها من هذه الأدوات بقوله *« حاول جان بول سارتر أن يتخذ هذه الوسيلة (السينما) ليتصل بالجماعات الضخمة المتباينة في البلاد المختلفة المتنائية في وقت واحد. وواضح جداً ان الكتاب والصحيفة والمجلة لاتقرؤها الجماهير مجتمعة، وانما يخلو فيها القارىء الى نفسه، وإلى الأديب الذي يقرأ كتابه أو مقاله في الصحيفة أو فصله في المجلة. وواضح كذلك ان المسرحية لاتعرض في غير ملعب واحد في المدينة الواحدة. والذين يمثلون المسرحية أو ينشئون أدوارها، كما يقول أصحاب التمثيل، مضطرون إذا نجحت المسرحية أن ينفقوا في تمثيلها الأشهر، ليشهد أكبر عدد ممكن من النظارة، وأن يتنقلوا بها بعد ذلك في كثير من المدن، بل في كثير من البلاد، ليظهروا عليها أضخم عدد ممكن من الناس، وفي ذلك الجهد والمشقة والعسر مافيه، ثم هو بعد ذلك لايبلغ من إذاعة المسرحية مايريد صاحبها، ومايريد ممثلوها، ومايريد الناس أنفسهم. أما السينما فهو يملك من وسائل التيسير مالاتملكه الكتب ولا الصحف ولا الراديو ولا التمثيل.*

فالقصة الواحدة إذا أعدت للعرض تستطيع بعد اعدادها أن تغزو الأرض كلها في وقت واحد، وان تشهدها جماعات النظارة في جميع أقطار الأرض في غير مشقة يحتملها الكاتب أو المخرج أو الممثل، شأنها في ذلك شأن الكتاب المطبوع، ولكنها تتحدث إلى الجماعات حين يتحدث الكاتب إلى الفرد. ثم هي تتحدث إلى الجماعات من طريق العين ومن طريق الاذن حين يتحدث الكتاب من طريق العين وحدها، أو من طريق الاذن وحدها ثم هي تستعين على الحديث من طريق العين والاذن بأشياء لايستطيع الكاتب أن يستعين بها لأنه لايستطيع أن يحققها. ففيها الحركة، وفيها اختلاف المناظر، وفيها ماتمتاز به المناظر من الروعة والقدرة على التأثير المباشر عن طريق الأشياء نفسها، لا من طريق الألفاظ التي تدل عليها بالرمز الذي يخطىء حيناً ويصيب حيناً آخر. وقد تصحبها الموسيقى فتستأثر بملكات النظارة كلها » .

وعن علاقة الأديب بالسينما قال طه حسين *« الأديب الذي لايرى الأدب ترفاً ولا فكاهة ولاتلهية، وإنما يراه جداً من الجد، يراه مشاركة في الحياة ونهوضاً بأعبائها واحتمالاً لتبعاتها، لاينبغي له أن يهمل السينما»*. وقال *« الأديب بين اثنتين: إما أن يغزو هذه الوسائل*

ويتخذها أدوات لإذاعة الأدب ومايحمل إلى النفوس من خير ورشد وإصلاح ، وإما أن يهمل هذه الوسائل فيقضي على أدبه بالتزام الحدود التي لايتجاوزها الكتاب، ويعرض نفوس الجماعات لشر عظيم تحمله إليها الصحف والراديو والسينما التي ستكون أداة لقوم ليس لهم حظ من أدب ولا من فلسفة ولا من فن ولا من فقه بالحياة ومشكلاتها، وإنما همهم كله أن يلهو الجماعات بما يذيعون فيها من سخف رخيص، وأن يستنزلوا الجماعات بما ينشرون فيها من دعوة إلى أشياء لعلها لاتلائم ذوقاً ولا منفعة ولارقياً ولاميلاً إلى الاصلاح» .

ويؤكد طه حسين في مقاله التاريخي على التزام السينما في عصر سينما أثرياء الحرب عندما يقول « ***إذن فيجب أن يلتزم السينما كما يلتزم الأدب، أي يجب أن يعرض السينما على النظارة حياتهم، وما يملؤها من المشكلات، ومايمكن أن يواجهوا به هذه المشكلات من حزم وعزم، ومن رفق وأناة، ومن صبر واحتمال، ومن حيلة وتصرف، وما يمكن أن يجدوا لهذه المشكلات من حلول تريحهم منها ليستقبلوا غيرها فحياة الناس لم تخل ولا يمكن أن تخلو من المشكلات***» .

ويكتمل موقف طه حسين من السينما ويتكامل عندما نعرف انه كان أول رئيس تحرير مجلة ثقافية شهرية باللغة العربية يخصص شهرية للسينما، وذلك في مجلة « ***الكاتب المصري*** ». وكانت كل المجلات المختصة بالسينما منذ أول مجلة صدرت عام ١٩٢٣، لاتتعامل مع السينما كفن، أو صورة من صور الثقافة. ونلاحظ هنا أن مجلة « ***الكاتب المصري*** » التي خصصت شهرية للسينما لم ينشر في كل أعدادها ولا اعلان واحد عن فيلم سينمائي، بينما كانت « ***الرسالة*** » مثلاً تنشر العديد من اعلانات الأفلام كل عدد، دون أن تنشر عن السينما .

موقف السينما منه

كان من المذهل أن تتناول السينما المصرية حياة طه حسين من خلال كتاب « ***قاهر الظلام*** » لصاحبه كمال الملاح، بينما طه حسين هو صاحب أول وأهم وأشهر سيرة ذاتية في كتابه « ***الأيام*** » الذي نشر مسلسلاً في « ***الهلال*** » عام ١٩٢٦، وطبع في كتاب لأول مرة عام ١٩٢٩. وقد جاء الفيلم غاية في السذاجة والركاكة رغم وجود أسماء سبعة كتاب اشتركوا في السيناريو وأشرفوا عليه، من بينهم توفيق الحكيم ونجيب محفوظ. وذلك بسبب الخضوع لمقاييس ومعالجات وتصورات السينما التجارية السائدة للحياة والعالم، وبسبب سذاجة وركاكة الكتاب الأصلي الذي أعد عنه الفيلم .

لقد اشترت وزارة الثقافة في الستينات حقوق اعداد « ***الأيام*** » في فيلم سينمائي بواسطة القطاع

العام السينمائي . ولكن لم يوجد بين مديري هذا القطاع المتعاقبين من جرؤ على انتاج فيلم « **الأيام** » حتى توقف القطاع العام عن الانتاج تماماً عام ١٩٧١ . وكان التليفزيون المصري أكثر شجاعة عندما أنتج المسلسل الذي أخرجه يحيى العلمي عن سيرة الكاتب الذاتية، وهو من أفضل مسلسلات التليفزيون. غير أن أداء دور طه حسين، سواء في ذلك أداء محمود ياسين في « **قاهر الظلام** » أو أداء أحمد زكي في « **الأيام** » **اتسم بالمبالغة والسطحية** .

ومن الملاحظ ان مسلسل « أديب » يفوق الأفلام الثلاثة المأخوذة عن أعمال طه حسين أيضاً، وقد مثل نور الشريف دور الأديب ببراعة وإتقان وعمق ، مدركاً الأبعاد المختلفة للكتاب الذي صدر عام ١٩٣٥ .

تقول الدكتورة سهير القلماوي في كتابها «**ذكرى طه حسين**» عام ١٩٧٤، إن الشخصيات عند طه حسين «**نماذج وليست أفراداً بعينهم وان سماهم. بل انه في الأغلب الأعم لايسميهم**». وتتساءل الدكتورة سهير «**ماسبب هذه الظاهرة؟ . هل هو الحرج كما نستشعر في حالة «أديب»؟ هل هو إحساسه بأنه انما يتحدث عن نماذج أو شخصيات تصل في صفاتها إلى العمومية والشمول بحيث تصبح نماذج أكثر منها شخصيات؟ أم ان ملكة طه حسين القصصية، وهي ملكة تميل الى التأثر بالكلاسيكية الغربية، والحدوتة الشعبية، قد استراحت لهذه الطريقة في تناول الشخصيات**» .

وتجيب الدكتورة سهير «**لقد نقل طه حسين إلى القارىء العربي من تراث الغرب القصصي بالذات (مسرحاً ورواية) الكثير كما، والممتاز نوعاً، ولكن أكثره كان كلاسياً، والمعاصر منه مثل آثار أندريه جيد يميل الى الكلاسيكية، وقل ان نجد أمثال «سيليوني» الايطالي الواقعي ينالون شيئاً من عنايته. كل هذا، إلى إعجابه بالقصص الشعبي الذي يعامل الشخصية معاملة النموذج دائماً، قد ساعد على أن يكلف طه حسين برسم النموذج في شخصياته، حتى بطلة «دعاء الكروان» وبطلة «الحب الضائع» والمفروض انهما شخصيتان متفردتان نجدهما تفلتان نوعاً ما من النمطية والنموذجية لتقعا في بؤرة التأثر ببطلات القصص الفرنسية، لأنهما تتيحان له مواقف كلاسيكية في الواقع هي مواقف الصراع بين العاطفة والواجب. ولعل هذا مايعلل ان المنتجين السينمائيين قد عجزوا عن تحويل قصص طه حسين إلى سينما إلا في هذين العملين، أو في التاريخ الاسلامي، وهذا له جاذبية أخرى خاصة به لاتستمد من فنية الرواية**» .

وحديث الدكتورة سهير القلماوي عن سينما طه حسين، وهو الحديث الوحيد من نوعه في كل الكتب التي صدرت عن طه حسين، ورغم كثرتها وتنوعها، حديث صحيح تماماً. ولكن قلة عدد الأفلام المأخوذة عن أعماله ترجع أساساً إلى صعوبة هذه الأعمال من ناحية، وغلبة الانتاج التجاري على الأفلام المصرية من ناحية أخرى. ولست أعني صعوبة الفهم،

ولكن صعوبة هذه الأعمال بالنسبة لغيرها من الأعمال القصصية العربية. فالقصة عند طه حسين كتاب، والكتاب قصة. وأول فيلم أعد عن أعماله وهو **«ظهور الاسلام»** عام ١٩٥١ عن كتاب **«الوعد الحق»** الذي صدر عام ١٩٥٠، والذي لايمكن اعتباره قصة بأي تعريف للقصة.

لقد كان طه حسين فناناً حقيقياً، وثائراً حقيقياً في الابداع الفني. ولذلك لم يعتن، وهو الناقد الأدبي الكبير، بالمقاييس والتصنيفات النقدية. كان صاحب رسالة يريد توصيل رسالته، وتنفيذها في واقع الحياة، وفي حياته، وليس بعد مماته. اختار طه حسين أن يكون جاليليو، وليس برونو. واختار أن يكتب دون أن يعبأ بصنف كتابته: هل هي بحث أم قصة. ولعل ماقاله في قصته **«صالح»** التي نشرها في عدد كانون الثاني (يناير) عام ١٩٤٦ من **«الكاتب المصري»** يوضح موقفه هذا، قال **«أنا لاأصنع قصة فأخضعها لأصول الفن ولو كنت أصنع قصة لما التزمت اخضاعها لهذه الأصول لأني لاأؤمن بها، ولاأذعن لها، ولاأعترف بأن للنقاد مهما يكونوا أن يرسموا لي القواعد والقوانين مهما تكن. ولاأقبل من القارىء، مهما ترتفع منزلته، أن يدخل بيني وبين ما أحب ان أسوق من حديث، وإنما هو كلام يخطر لي فأمليه ثم أذيعه، فمن شاء ان يقرأه فليقرأه ومن ضاق بقراءته فلينصرف عنه»**.

أين هذا الحديث الثوري على الصعيد الفني والجمالي، وعلى صعيد العلاقة مع المتلقي، من حديث السينمائي المصري الذي يرتعد من رفض الجمهور، ويحسب حساب كل صحفي مهما صغر شأنه، ويهتم بالمهرجانات والجوائز مهما تدنت قيمة هذه المهرجانات والجوائز.

لقد كان درس ابراهيم عز الدين قاسياً وعنيفاً، فهذا الشاب الذي درس السينما في جامعة كاليفورنيا، وهو شقيق محمد صلاح الدين وزير الخارجية الأسبق، تحمس لانتاج واخراج **«الوعد الحق»** للتعبير عن حياة العرب في الجاهلية، وفترة صدر الاسلام، وجعل طه حسين بنفسه يكتب حوار الفيلم. والمتأمل لصورة طه حسين وهو يتوجه لمشاهدة الفيلم في عرض خاص في ستديو مصر يجد الفرحة تطل من وجهه، ويجده يسير في ممرات الاستديو وكأنه شاب في العشرين يطير عن الأرض. ولكن ورغم نجاح الفيلم المعقول من الناحية التجارية، إلا أنه كان أول وآخر فيلم يخرجه ابراهيم عز الدين. فقوانين السوق التجارية لاترحم، ولاتقبل هذا القدر من الجدية المتمثل في تحويل كتاب في التاريخ الى فيلم سينمائي.

ورغم ان **«دعاء الكروان»** يعتبر من كلاسيكيات السينما المصرية في ذاته، وهو فيلم متكامل إلى حد كبير من الناحية الفنية، على العكس من **«الحب الضائع»** الذي يخضع تماماً

للسينما التجارية، ورغم الأداء التمثيلي المتقن والبارع في الفيلمين، إلا انهما بالمقارنة مع نصوص طه حسين الأصلية يؤكدان ان السينما المصرية حتى في أفضل أحوالها ***«دعاء الكروان»*** لم تستطع ملاحقة تمرد طه حسين وثوريته الفنية والفكرية. فبطل طه حسين الذي تسبب في مصرع هنادي في ***«دعاء الكروان»*** يتزوج شقيقتها التي جاءت للانتقام منه، بينما يلقى مصرعه في الفيلم كعقاب أخلاقي ساذج. وبطلة طه حسين التي تخون صديقتها مع زوجها تترك الزوج في ***«الحب الضائع»*** بينما تلقى مصرعها بدورها في الفيلم تحقيقاً لنفس العقاب .

كلا، لم يسبق طه حسين جيله ، ولم يسبق عصره، في أوائل القرن العشرين ، وانما يسبقنا في آخره .

طه حسين:
الحلم والواقع والمستقبل

محمود أمين العالم

١ - كل حاضر هو امتداد لماضٍ وهو إرهاص بمستقبل. فالحاضر هو جسر الاتصال والانفصال معاً، وأرض الصراع بين ثوابت ومتغيرات. على أنه قد يرين الماضي على الحاضر حتى يكاد يخنقه، وقد يلح المستقبل على «الماضي - الحاضر» فيملؤه بالتوتر والتأزم والصراع مفجراً ومبشراً «بحاضر - مستقبل» جديد.

وفي حاضرنا الإنساني الراهن. نكاد نعيش مرحلة من أخطر المراحل الفارقة في تاريخنا الإنساني كله. فمعاول المستقبل تضرب بعنف في أرض هذا الحاضر، مبشرة بغرس إنساني جديد فريد. إلا أن الماضي مايزال يتشبث بقلاعه المفاهيمية والقيمية والمصلحية الجامدة، يقاوم بها كل محاولة للتجديد والتحديث والتقدم.

ولاتشذ بلادنا عن هذا الذي يحدث في الحاضر الانساني الراهن. فلقد أصبحت بلاد العالم جميعاً تعيش واقعاً حضارياً مشتركاً، تتشابك وتتداخل همومه ومشكلاته ومنجزاته وأحلامه، رغم تعدد قومياته وتنوع خبراته الاجتماعية والثقافية.

وفي بلادنا يحتدم هذا الصراع بين دعاة التجديد والتحديث والتقدم، ودعاة الجمود والتشبث بالثوابت والمسلمات والمطلقات، وإن اتخذ هذا الصراع أشكالاً وأقنعة مختلفة.

على أن هذا الصراع يرجع في الحقيقة، إلى أواخر القرن الثامن عشر، أي منذ بداية مانطلق عليه اسم عصر النهضة. إلا أنه يزداد هذه الأيام حدة وشدة وضراوة، وذلك بسبب ماتعانيه بلادنا من تفاقم أزماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في وقت أخذت تزدهر

في حضـارة العصر، ظواهـر وخبرات جديدة باهرة في مجالات التنمية والعلم والتكنولوجيا ومناهج التواصل والتقدم الانساني عامة .

ولهذا، فإننا لانتجاوز الحقيقة إن قلنا إن أسئلة عصر النهضة ماتزال في بلادنا تنتظر إجاباتها العملية ، رغم تغير الأوضاع والملابسات. لقد كان السؤال الرئيسي لعصر النهضة هو لماذا تقـدم الغرب وتأخر العرب، وما السبيل كي تصبح لنا مكانتنا المستقلة والمتقدمة والفاعلة في حضارة العصر؟. ومنذ ذلك الحين، ورغـم ماحققته مصر من تحديث وتقدم في بنيتها الاجتماعية بشكل عام، فإن الفجوة ماتزال باقية، بل تزداد اتساعاً بين واقع حضارة العصر وواقـع بلادنـا، بين احتياجاتنا التحديثية وممارساتنا السياسية والاجتماعية والثقافية المتخلفة عنها .

وفي عام ١٩٣٨، أي منذ أكثر من خمسين عاماً، بادر طه حسين في كتابه ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** بصياغة أسئلة عصر النهضة صياغة متسقة ، وتحديد وتجديد إجابات عملية لها تتفق مع احتياجات بلادنا وملابسات العصر آنذاك. فالكتاب ـ في الحقيقة ـ هو امتداد متطور لمشروع النهضة الذي أخذ يتكامل في كتابات حسن العطار، ورفاعة الطهطاوي وخير الـدين التونسي، واستمراراً في كتابات الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، وحسين المرصفي ولطفي السيد ومحمد عبده وسلامة موسى وشبلي شميل وفرح انطون والمنصوري واسماعيل مظهـر وعلي عبد الرازق وغيرهم. بل أكاد أقول إن هذا الكتاب هو امتداد متطور لأرقى ماوصلت إليه عقلانية الفكر العربي الإسلامي عند المتكلمين عامة، وعند ابن خلدون بوجه خاص، هذا المفكر العقلاني العظيم الذي يعود إلينا مع عصر النهضة ليدعم بفكره توجهاتها ومناهجها، فنجد الطهطاوي يقوم بطبع مقدمته، ونتبين آثاره الفكرية في ***«أقوم المسالك»*** لخير الدين التونسي، وفي كتابات الأفغاني وشبلي شميل، ونجد محمد عبده يقوم على تدريسه في مواجهـة الفكـر السلفي المحافظ السائد، ويكون موضوع رسالة طه حسين للدكتوراه في فرنسا، ومايزال حتى اليوم مصدراً من مصادر التنوير العقلاني في الفكر العربي الحديث .

والحق، أن مشروع النهضة، لم يكن مجرد أثر من آثار الاحتكاك بالحضارة الأوروبية كما يقـال ـ رغم الأهمية الكـبرى لهذا الأثـر ـ ولم يكن ـ كما يقـول أحد المفكرين العرب المعـاصرين ـ تعبيراً ايديولوجياً عن بنية اجتماعية غير البنية الاجتماعية العربية، هي البنية الغربية، بل إن هذا المشروع النهضوي تتعمق جذوره الموضوعية في واقع مجتمعه المصري العـربي نفسـه وتتجـلى وتـبرز معـبرة عنـه، بكل ما كان يحتدم فيه من مصالح وتوجهات وصراعات، كما تمتد جذوره الذاتية إلى استلهام نماذج إنسانية وعقلانية رفيعة من تراثنا العربي الاسلامي .

وكان طه حسين هو التعبير الابداعي عن هذه الملاءمة الخصبة بين الأثر الحضاري

الغربي، والضرورات الموضوعية للواقع الوطني والاجتماعي، والاستلهام العميق للتراث .

ولقد كان كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** هو التعبير الثقافي عن مشروع النهضة ، كما كان بنك مصر لطلعت حرب تعبيراً اقتصادياً مبكراً عن هذا المشروع كذلك .

ولكن ما كان للسلطة السياسية المهيمنة آنذاك أن تتيح لهذين التعبيرين الثقافي والاقتصادي أن يتحققا وأن يزدهرا. فلقد كانت هذه السلطة تمثل تحالفاً بين الاحتلال البريطاني والسلطة الملكية وكبار ملاك الأراضي ـ ولهذا سرعان ماتعثر مشروع بنك مصر، وظل كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** ـ خلاصة مشروع النهضة ـ مشروعاً معلقاً، وإن استطاع أن يحقق تنويراً عقلانياً ليبرالياً عاماً في مواجهة هذه السلطة .

إلا أن الأربعينات قد شهدت ـ على المستوى الشعبي ـ موجة عارمة من المعارضة والمقاومة السياسية والفكرية والثقافية لهذه السلطة السياسية المهيمنة، كانت في الحقيقة ثمرة لهذا التنوير العقلاني ، كما كانت الاختمار والتمهيد لما تحقق بعد ذلك من منجزات في ثورة يوليو ١٩٥٢

ونستطيع أن نقول ـ في غير مغالاة ـ إن مشروع عصر النهضة بشكل عام، وفي تجليه بشكل خاص في كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** لطه حسين قد كاد الجانب الأكبر منه أن يتحقق ـ كسياسة رسمية ـ بفضل هذه الثورة وخاصة في فترة الستينات، ولكن جاءت السبعينات بانتكاس شامل لهذا المشروع ، بل للمشروع القومي لهذه الثورة عامة في مختلف مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية ـ وهكذا نعود من جديد إلى مايشبه نقطة البداية لمشروعنا النهضوي المجهض، دون أن ننكر ماتركه من آثار تنويرية عامة في الفكر والابداع عامة .

٢ ـ في نهاية كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** يقول طه حسين ***«أرسل نفسي على سجيتها في هذا الحلم الرائع الجميل، فأرى مصر وقد بذلت مادعوتها إلى بذله من جهد في تعهد ثقافتها بالعناية الخاصة والرعاية الصادقة ، وأرى مصر قد ظفرت بما وعدتها الظفر به ، فانجاب عنها الجهل وأظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعاً»***[1]

وأتساءل بعد انقضاء أكثر من خمسين عاماً على هذا الحلم الرائع الجميل، هل مايزال هذا الحلم هو حلمنا كذلك وهل مايزال مستقبل الثقافة الذي حلم به طه حسين هو المستقبل الذي مانزال نحلم به؟ .

وقد يكون من الواجب أولاً أن نعود إلى هذا الحلم، لنتبين حقيقته، حتى نتمكن من الإجابة على هذا السؤال. لن نخوض في التفاصيل التربوية والعلمية لهذا الحلم الثقافي، وإنما سنكتفي بتحديد بعض مفاهيمه وأسسه المعرفية ومناهجه الأساسية، كما جاءت في كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** بوجه خاص .

ونستطيع أن نحدد أبرز هذه المفاهيم والأسس والمناهج فيما يلي:

أولاً : اتخاذ العقلانية منهجاً للتحليل ورؤية شاملة للعالم. والعقلانية في الجوهر هي الاستناد إلى الترابط السببي في تفسير الظواهر المادية والاجتماعية والنفسية والفكرية والأدبية والفنية جميعاً. ولاتقف العقلانية السببية لدى طه حسين عند رؤية أحادية، بل تسعى إلى تحديد مختلف العوامل الفاعلة في تحديد الظواهر. فقد يغلب العامل الاقتصادي أو النفسي أو الأخلاقي أو الذوقي أو العصبي، وقد يتراوح تأثير العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية، وقد تتداخل وتتشابك جميعا في تشكيل الظاهرة[٢]، ولكن لاتخلو ظاهرة من أسباب وعلل وعوامل فاعلة متداخلة أو متوازنة، مما قد يوقع أحياناً في توفيقية أو انتقائية أو حتمية آلية. ويرتبط مفهوم العقلانية عند طه حسين ارتباطاً حميماً بمفهوم القانون العلمي.

ثانياً : سيادة الرؤية التاريخية للظواهر المختلفة، سواء كانت مادية أو اجتماعية أو فكرية أو أدبية أو فنية، فليس ثمة ظواهر مفاجئة، منقطعة منبتة، ساكنة معزولة، شاذة، بل هناك نسق تاريخي يوحدها وينتظمها ويضفي عليها طابع التغير والتطور أو التدهور والانتكاس، فضلاً عن طابع الاتصال والتفاعل والتداخل والقيمة النسبية. فلكل شيء جذوره وأصوله وانتسابه، وموقعه بالنسبة لكل شيء آخر، أي علاقاته المتشابكة المتفاعلة المتحركة سلباً أو إيجاباً في الزمان.

على أن القول بالتاريخية والتغير والتطور عند طه حسين لايتعارض مع القول بالأصول الثابتة[٣] والقواعد الراسخة، والروابط المطلقة، وقد يكون في هذا تناقض منطقي شكلي أو رؤية ثنائية تجاورية. ولكنه في الحقيقة تعبير عن جدل حي عنده بين الثابت والمتغير، فالتغير والتطور قاعدة ثابتة عنده، والثوابت الجوهرية، تتغير أعراضها ويختلف تذوقها وتقويمها والحكم عليها باختلاف المكان والزمان والثقافات. فاللغة العربية مثلاً أصل ثابت من أصول ثقافتنا، ولكنها تتغير وتتطور بتغير الحياة وتطورها.

ثالثاً : هناك عقل إنساني واحد، وهناك حضارة إنسانية كلية واحدة. على أنه برغم هذه الوحدة العقلية والحضارية، فهناك خصوصيات قومية وثقافية... فالحضارة الواحدة لاتلغي الخصوصيات المتنوعة، والخصوصيات المتنوعة لاتلغي الوحدة الحضارية. والنموذج الأكمل لهذه الحضارة الواحدة هو النموذج الغربي الذي تشكل من روافد حضارية مختلفة، يونانية، ورومانية، وعربية إسلامية وشرقية، وإن تكاملت وانصهرت ونضجت جميعاً في عصرنا الراهن في هذه الحضارة الغربية. ولاسبيل لتقدمنا بغير الأخذ بأسباب هذه الحضارة، والتفاعل معها على أساس من الندِّية بما يتلاءم مع احتياجاتنا وظروفنا. ليس في هذا تغريب[٤] لنا ـ كما يزعم الزاعمون ـ بل هو تأكيد لخصوصيتنا وشخصيتنا القومية والثقافية المستقلة المتميزة وتعميق لمعرفتنا الحميمة بتراثنا العربي الاسلامي نفسه، وتنمية لها، وليس

صحيحاً الزعم القائل بمادية هذه الحضارة، بما يجعلها نقيضاً لقيمنا الروحية، بل هي ـ على حد تعبيره ـ «نتيجة للعقل، نتيجة للخيال، نتيجة الروح، نتيجة الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذوه وينميه ويدفعه إلى التفكير ثم إلى الإنتاج ثم إلى استغلال الإنتاج»[٥].

رابعاً : لاتحقيق للاستقلال السياسي والاقتصادي بغير الاستقلال العلمي والأدبي والفني والثقافي عامة ، ولاسبيل للإبداع الثقافي بغير توفير أكبر قدر من الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية واحترام إنسانية الانسان[٦]. أي تأكيد البعد الذاتي كشرط في كل جهد تنمويّ .

خامساً : التعليم كالماء والهواء ينبغي أن يتاح لكل مواطن، ولابد من توجيهه وتخطيطه ارتفاعا به إلى احتياجات مجتمعنا وحقائق عصرنا وتأكيداً لوحدة شخصيتنا القومية المصرية والعربية والانسانية على السواء .

سادساً: إن الدين الاسلامي بعد أساسي من أبعاد ثقافتنا القومية، ويجب على رجاله العمل على الملاءمة مع التطور لاممانعته ومعارضته، ويجب ألا يقوم خلاف بين المسلمين والأقباط ، فالاختلاف بينهما أشبه بالاختلاف بين النغمات الموسيقية، فهو اختلاف ***«لا يفسد وحدة اللحن وإنما يقويها ويزكيها ويمنحها بهجة وجمالاً» «والكنيسة القبطية مجد مصري قديم ومقوم من مقومات الوطن المصري، فلابد أن يكون مجدها الحديث ملائماً لمجدها القديم»***[٧] على أن الدين شيء[٨] والسياسة شيء آخر ، ولاينبغي للدين أن يتدخل في السياسة، ***«فنظام الحكم وتكون الدول، إنما يقوم على المنافع العملية»*** .

سابعاً : الفكر هو ثمرة من ثمرات الواقع الموضوعي وهو كذلك فاعل في الواقع ، ولاقيمة لفكر لايفضي إلى فعل، ولاينتج عملاً، فتغيير الحياة وتجديدها، ***«لا يكون بالكلام الذي يقال عن إخلاص أو تكلف، وعن تفكير أو اندفاع، وإنما يكون بالعمل الذي ينقل الأشياء من طور إلى طور»***[٩] . ويكاد العمل المثمر أن يكون ركناً أساسياً للقيمة الثقافية بل الحياتية عند طه حسين .

هذه هي في تقديري أبرز المفاهيم والأسس التي تقوم عليها رؤية طه حسين للثقافية والاجتماعية والحضارية عامة . وهي ـ كما سبق أن ذكرنا ـ امتداد متطور لمشروع عصر النهضة في إطار ظروف مصر في أواخر الثلاثينات . وهي تعبير ناضج عن فلسفة الطبقة الوسطى المصرية الصاعدة المتطلعة إلى الاستقلال والحرية والتقدم ـ بعد حصول مصر على الاستقلال السياسي (الشكلي) بمعاهدة ١٩٣٦ ـ والمنطلقة للحاق السياسي والاقتصادي والثقافي بالليبرالية الغربية ا' ي كانت تعدها النموذج الأكمل لحضارة العصر .

ولقد كان شروع طه حسين الثقافي هذا، نقيضاً للثقافة الرسمية السائدة آنذاك ، سواء في مجال التعليم (الذي كان يسير على نهج دانلوب الانجليزي) أو في مجال الفكر

المحافظ والسلفي، ولهذا ووجه هذا المشروع بمعارضة شديدة من جانب أصحاب الفكر المحافظ والسلفي بوجه خاص، وكانت التهمة التقليدية هي الإلحاد والتبعية للغرب والعداء للقومية العربية .

ونتساءل مرة أخرى، ماذا تبقى أو ماذا تحقق من هذا «المشروع - الحلم» في واقعنا الثقافي الراهن؟

٣ - هناك بعض الدراسات المسحية للوضع الثقافي الراهن قامت بها بعض المؤسسات العلمية مثل مشروع الخطة الشاملة للثقافة العربية الذي قامت بإعداده المنظمة العربية للتربية والعلوم وقامت بنشره عام ١٩٨٦، هذا إلى جانب العديد من الدراسات الخاصة بالثقافة والتعليم التي ظهرت طوال الخمسين سنة الماضية، أي منذ ظهور كتاب ***«مستقبل الثقافة في مصر»*** حتى اليوم . والخلاصة العامة التي تنتهي إليها هذه الدراسات جميعاً - على تنوعها - هي أنه برغم الجهود والمنجزات الكبيرة التي بذلت وتحققت في مجال التعليم والثقافة، وبرغم ماصدر من إبداع في مجال الفكر والأدب والفن، فما يزال الوضع الثقافي العربي على مستوى البنية الاجتماعية الشاملة - بالغ التخلف، إذ ما تزال الأمية تتراوح بين ٥٠٪ إلى ٧٠٪ في العديد من البلاد العربية، ومايزال مستوى التعليم العام والجامعي متدنياً، بل يزداد تدنياً عاما بعد عام، ومايزال المستوى العام للفكر والإبداع والثقافة هابطاً بشكل عام . وبرغم ماشهدته سنوات الستينات من محاولات لنهوض تنموي عقلاني قومي شامل في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، فقد عدنا هذه الأيام مع استشراء سياسة الانفتاح الاقتصادي نعاني من سيادة القيم الاستهلاكية والفردية وروح التسطح والابتذال والمتاجرة حتى بالعلم داخل الجامعات نفسها، فضلاً عن انتعاش الاتجاهات اللاعقلانية والسلفية المتعصبة، التي أخذت ترفع من جديد ذات الاتهامات القديمة بالكفر أو التغريب أو العداء للعروبة لكل دعوة للتجديد والتحديث، باسم الخصوصية القومية تارة، أو الخصوصية الدينية تارة أخرى .

وقد لايتسع المجال هنا، لعرض شامل تفصيلي لواقعنا الثقافي الراهن لنتبين معالمه الأساسية، وحسبنا أن نقف وقفة سريعة عند الوضع الراهن في مجال ثقافي واحد هو مجال الكتاب .

أذكر أنه في عام ٦٦ - ١٩٦٧ وجدت نفسي مسؤولا عن دار نشر رسمية هي دار الكاتب العربي فقلت لنفسي: فلنبدأ إذن، بوضع خطة استراتيجية شاملة للنشر نغطي بها مافي المكتبة العربية من ثغرات ونواقص . ورحت أتخيل المكتبة العربية كمكتبة خاصة بي، وأخذت أصنفها لأتبين مافيها من ثغرات ونواقص لنملأها .

والحق، أنني بعد دراسة متأنية، تبينت أن المكتبة العربية ليست مكتبة تعاني من بعض

ثغرات ونواقص، في هذا الموضوع أو ذاك، بل وجدتها مكتبة فارغة أساساً من أمهات الكتب الأساسية في مختلف مجالات الثقافة العربية والإنسانية عامة، وإن امتلأت في بعض أركانها بكتب شتى متنوعة متفرعة، أي أن المكتبة العربية لاتعاني من ثغرات في بنيتها الشاملة، بل تعـاني هذه البنية من فراغ أساسي! لست أنكر مافي هذه المكتبة من آلاف الكتب المؤلفة والمترجمة والمحققة القيمة منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم. على أن الآلاف من كتب تراثنا القديم، ماتزال مخطوطة، وأغلب الأمهات من التراث الإنساني في الأدب والفلسفة والعلم بمختلف فروعه، لاأثر لها حتى اليوم في مكتبتنا العربية، سواء كانت تأليفاً أو ترجمة.

إن المكتبة العربية حتى اليوم، هي اجتهادات متناثرة مشتتة لاتضمها وحدة متكاملة تعبر تعبيراً حقيقياً عن المسيرة الشاملة للثقافة الإنسانية.

وبتواضع كبير جلسنا في هذه السنوات البعيدة لنخطط لمشروع كبير يجمع بين التأليف والترجمة والتحقيق، لبناء مكتبة حضارية عربية يمكن بها أن نحقق عصر تدوين جديد. ولكن جاءت محنة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ وتوقف كل شيء.

وفي العام الماضي، أتيح لي أن أشارك في ندوة حول السياسات المختلفة في مصر، ومن بينها سياسة النشر. ولهذا وجدت من الضروري أن أحدد مستوى مابلغه النشر المصري «على الأقل» تعبيراً عن الهوية الثقافية المصرية العربية من ناحية، والمعرفة الانسانية الشاملة من ناحية أخرى. ولم يكن أمامي من سبيل لتحديد ذلك الا قوائم النشر. واكتفيت بقائمتين. القائمة الاولى تعبر عن مجمل حركة النشر عامة خلال السنوات العشرة الأخيرة. تمثلت فيما عرضته ٥٩ دار نشر مصرية في معرض الكويت عام ١٩٨٧.

والقائمة الثانية قائمة صدرت عام ١٩٨٨، ترصد ماأصدرته الهيئة المصرية للكتاب خلال السنوات الأخيرة.

أما القائمة الأولى فتضم ٧١٠٩ كتاباً قمت بتحليلها لأنتهي إلى النتيجة التالية:

٦٠٪ من هذه الكتب تتعلق بكتابات مختلفة في الشؤون الاجتماعية والانسانية من سياسة واجتماع واقتصاد وقانون وتاريخ وفن وأدب. ٣٦٪ من هذه الكتب كتب دينية. و ٤٪ كتب في العلوم البحتة والتطبيقية.

وبدراسة كتب المجموعة الأولى تبينت أنها كتب متناثرة لاتشكل وحدة متسقة ولاتضم أي كتاب من أمهات الكتب المؤلفة أو المترجمة أو المحققة في هذه المجالات. وكذلك الأمر في المجموعة الثانية التي يغلب فيها طابع التبسيط والتسطح وكذلك المجموعة الثالثة التي يغلب عليها الجانب التكنولوجي المبسط على الجانب العلمي النظري.

وقد يقال إن هذه قائمة تضم قوائم ٥٩ دار نشر أغلبيتها دور نشر خاصة تتطلع إلى الربح السريع، ومن التعسف أن نتوقع بين قوائمها وجود مايشكل تخطيطاً أو حتى سياسة

نشرية عامة .

ولهذا ننتقل إلى القائمة الثانية . وهي قائمة كتب الهيئة المصرية للكتاب، وهي هيئة رسمية تدعمها الدولة . تحتوي هذه القائمة على ٢١٨١ كتاباً موزعة على النحو التالي :

الفرع	عدد الكتب	النسبة المئوية
المعارف العامة	٤٠	٨ر١٪
الفلسفة	٥٩	٧ر٢٪
الديانات	٩٢	٣ر٤٪
		(وإن وجدت كتب دينية أخرى في فروع الفلسفة والتاريخ والحضارة)
العلوم الاجتماعية	٣١٣	٣ر١٤٪
اللغـات	٣٢	٤ر١ ٪
العلوم البحتة	٥١	٣ر٢ ٪
العلوم التطبيقية	٥٢	٤ر٢ ٪
الفنـــون	١٠٩	٥ ٪
الأدب	٩٩٣	٥ر٤٥٪
التاريخ والحضارة	٣٣٧	٥ر١٥٪
كتب الأطفال	١٠٦	٨ر٤٪

ونكتفي بإيراد بعض الملاحظات على بعض عناصر القائمة . ففي مجال الفلسفة مثلاً لانجد كتابا من كتب الأصول باستثناء أربعة كتب مترجمة، من بينها اثنان سبق ترجمتها منذ سنوات بعيدة هي ***مقال في المنهج*** لديكارت ***والتطور الخلاق*** لبرجسون . ولانعثر من كتاب التراث الفلسفي إلا على كتب واحد هو ***الشفاء*** لابن سينا وبعض رسائل في المنطق . أما التصوف والفلسفة الاسلامية فقد احتلا مكاناً كبيراً في النشر الفلسفي يكاد يبلغ ٣ر٥٢٪ من جملة الكتب الفلسفية ، ولكن دون أن يشكـل رؤية شاملة متسقـة للفلسفـة العـربية الإسلامية ، ولانجد غير كتاب واحد في فلسفة العلوم، وكتاب واحد في الفلسفة السياسية، ولانجد كتاباً واحداً في الفكر العلمي العربي القديم .

وفي مجال العلوم البحتـة نجد أن جميع الكتب التي عالجت موضوع الرياضيات لم

تتعرض من قريب أو بعيد للرياضة الحديثة. أما في مجال الفيزياء فيغلب على الكتب الطابع التبسيطي .

أما في مجال اللغات فلانجد كتاباً واحداً مترجماً أو كتاباً يتعرض للدراسات اللغوية الحديثة، على أهميتها الشديدة في عصرنا. وفي مجال الأديان نجد أن ٩٧٫٨٪ من موضوعات الدراسة تقتصر على الدين الإسلامي، ومأأندر أن نجد بينها كتاباً عميقاً، ولانجد غير كتابين فقط عن الدين المسيحي، أحدهما يتحدث عن مواقف الكنيسة من الصهيونية والسلام. أما في مجال العلوم الاجتماعية فلانجد كتاباً واحداً من الأمهات في هذه العلوم .

والخلاصة من قراءتنا لهذه القائمة نجملها فيما يلي :

١ ـ أنه لاتوجد في بلادنا حتى اليوم خطة موضوعة للنشر في المستوى الرسمي. وليس المقصود بالخطة هنا القوائم التي تعدها المؤسسة، وإنما المقصود هو الرؤية الشاملة المتسقة للثقافة والفكر والعلم والأدب والفن بشكل عام، استهدافاً للتنمية الثقافية والاجتماعية الشاملة .

٢ ـ ارتفاع نسبة النشر الأدبي على بقية فروع المعرفة، إذ تصل إلى ٤٥٫٥٪ من المنشور، بل تصل في الحقيقة إلى ٥٠٫٥٪ مما يؤكد اختلال السياسة النشرية إن وجدت .

٣ ـ هناك اختفاء كامل لمؤلفات تتعلق بموضوعات وقضايا شديدة الأهمية في عصرنا مثل قضايا البيئة والتلوث والتنمية والقضايا السياسية الكبرى، كقضية فلسطين والصراع العربي الاسرائيلي والوحدات الاقليمية والوحدة القومية والأخطار النووية والسلام العالمي والثورة العلمية والتكنولوجية، فضلاً عن التيارات الجديدة في مجال الفلسفة واللغويات والعلوم الاجتماعية، هذا إلى جانب ضآلة الكتب الأمهات في مختلف فروع الثقافة .

وأستطيع أن أقول بأن هذه الملاحظات تكاد تنطبق على مختلف قوائم دور النشر المصرية، وأكاد أقول والعربية كذلك .

إن المكتبة العربية ليس لديها حتى اليوم القاعدة التي تشكل رؤية شاملة لمسيرة الثقافة العربية والانسانية. إنها ماتزال تقف عند حدود معرفية هامشية. وهي أقرب إلى القشور النظرية والتطبيقية، التي لاتصلح دعماً حقيقياً لتنمية اجتماعية وثقافية شاملة .

وأضيف إلى هذه الملاحظات المستمدة من قوائم النشر ملاحظة أخرى تستند إلى مقياس منظمة اليونسكو لتقويم الانتاج النشري عامة. يذهب هذا القياس الى أنه في البلاد المتقدمة فإن ٢٥٪ تكون للكتب المدرسية و ٧٥٪ للكتب غير المدرسية ـ أما في البلاد النامية فإن ٧٥٪ تكون للكتب المدرسية و ٢٥٪ للكتب غير المدرسية. أما في مصر، فإن ٨٥٪ للكتب المدرسية و ١٥٪ للكتب غير المدرسية ! .

هذا هو الوضع النشري في مصر، الذي لايكاد يضعنا على عتبة الأصالة بالمعنى

التراثي كما يقال، ولا على عتبة المعاصرة بالمعنى التحديثي كما يقال أيضاً. إنما نحن على هامش الثقافة التراثية والقومية والانسانية على السواء .

على أن الأمر لايقتصر على هذا القصور الكمي أو الكيفي في مجال النشر. وإنما يمتد أيضاً إلى مايواجهه النشر من عقبات ذات طابع إداري وتنظيمي .

ففي الستينـات التزمت الدولة بتشجيع الكتاب ، وذلك بتوفير مستلزمات الطباعة وتيسير التصدير والاستيراد . وابتداء من السبعينات اختلف الوضع وتقلص دور الدولة في دعم الكتـاب وتـوفير مستلزمات إنتاجه، بل عومل الكتاب باعتباره سلعة تخضع لقانون العرض والطلب، مما دفع إلى انتشار ورواج كتب الاستهلاك الرخيص والفكر المتدني، كما دفع إلى ارتفاع التكلفة الطباعية للكتاب ارتفاعاً شديداً وخاصة بالنسبة للورق والخامات الطباعية المختلفة. فضلاً عن زيادة الأعباء المالية على التصدير والاستيراد وزيادة الاجراءات الرقابية على تصدير الكتاب. فهناك الرقابة العامة على الكتب المصدرة، وهناك إلى جانبها رقابة خاصة للأزهر على الكتب الاسلامية، فضلاً عن العقبات الادارية والمالية التي تواجه إصدار المجلات الأدبية والفكرية والثقافية عامة .

هذا نموذج واحد مما تعانيه السياسة الثقافية في مصر. أما النماذج الأخرى في مجال التعليم العـام والجـامعي والمسرح والسينـما والفيديو ووسائل الاعلام الجماهيرية من إذاعة وتليفزيون وصحافة، فتحتاج إلى دراسة لاتحتملها هذه العجالة .

والخلاصة، أنه لاتوجد في مصر، خطة للنشر، أو حتى مجرد سياسة موقوتة للنشر، مرتبطة بمشروع ثقافة عامة، لأنه لاتوجد في تقديري خطة ثقافية عامة أو سياسية ثقافية عامة مرتبطة بخطة تنموية عامة. وهل يمكن في ظل سياسة الانفتاح الاقتصادي والتبعية للتقسيم الرأسمالي الدولي للعمل والخضوع لقرارات صندوق البنك الدولي أن تكون لنا خطة تنموية عامة، وبالتالي خطة أو حتى سياسة ثقافية؟!.

وهكذا فإن مشروع طه حسين الثقافي، الذي صدر منذ خمسين عاماً، مايزال يتطلع إلى مستقبله المصري والعربي الذي لم يجيء بعد.

وأزعم أن هذا المشروع الثقافي في كثير من مفاهيمه وأسسه ـ على الأقل ـ مايزال دعوة صالحة معبرة عن احتياجاتنا الثقافية رغم تغير الظروف واختلاف الاوضاع الوطنية والقومية والعالمية. . . ولكن قد أحب أن أضيف:

ـ إذا كان المستقبل يكمن ويتخلق في الحاضر، من أجل تخطيه وتجاوزه، فإنه لامستقبل للثقافة بغير ثقافة مستقبلية مغايرة للثقافة السائدة .

ـ إن مستقبل الثقافة ليس أفقاً زمنياً نستشرفه من بعيد، بل هو إعمال ثقافي راهن، نقوم به لتغيير الحاضر وتثويره، وتشييد ثقافة المستقبل في الحاضر الراهن نفسه.

ـ إن ثقافتنا السائدة هي ثقافة اللاثقافة، هي ثقافة اغتراب الانسان عن ذاته ، عن قضايا وطنه، ومجتمعه وعصره وإنسانيته. إنها ثقافة الانفتاح على أسواق المتاجرة والمضاربة والربح السريع والمتع الرخيصة وتكديس الدولارات النفطية. إنها ثقافة التلقي والتقليد البليد. ثقافة التسطح والتشتت والتمزق النفسي والاجتماعي والقومي والانساني. انها ثقافة التسلية الفجة ، والاستمتاع المبتذل. إنها ثقافة الغيبة في مطلقات الماضي ومسلماته، أو الضياع في شطحات مستقبل هو ماضٍ معكوس .

وهي ثقافة السلطة، التي تسعى بها إلى طمس سلطة الثقافة .

وهي ثقافة الطبقات الحاكمة السائدة التي تسعى بثقافتها إلى تكريس سلطتها وإعادة إنتاج مصالحها المتعارضة مع مصالح الأغلبية الساحقة المسحوقة من الجماهير المنتجة .

ـ إن بعض ثقافتنا في أفضل تجلياتها هي ثقافة متعالية في محيط من الأميين المثقفين سلطوياً. وهي عند بعض ممثليها جسر للسلطة أو وعظ سلطاني ركيك ومشاركة في التغييب والتغريب وتكريس للأمر الواقع المتدني، بتسويغه وتلوينه وتزيينه.

ـ والثقافة التي ننشدها ليست ثقافة السلطة، ولا الثقافة المقصورة على النخبة، بل هي الوعي العقلاني التاريخي النقدي الشامل للقوى الحية الفاعلة المنتجة في المجتمع كله، بحقائق واقعها وعصرها، هي الثقافة الشعبية والثقافة العالمة معاً في تنمية متبادلة متفاعلة لتشكيل ضمير اجتماعي انساني ثقافي واحد متنوع متطور.

إن الثقافة التي ننشدها هي انسانية العلاقات الاجتماعية وعدالتها وتفتحها المعرفي والديمقراطي على التجدد والابداع في مختلف مجالات الفعل والتعبير.

إن الثقافة التي ننشدها ليست مجرد معرفة يلهمها كتاب أو فيلم أو مسرحية أو قانون علمي، بل هي اللقاء الحميم بين الفكر والواقع، من أجل تعمير الحياة وتغييرها وتجديدها. إن مشروعاً كالسد العالي هو مشروع ثقافي بامتياز ، بما حققه وعي العاملين فيه وارادتهم من مصالح مجتمعية وخبرات إنسانية وتغيير لمجرى الحياة نحو مستقبل أفضل .

كل مشروع إنتاجي كبير هو مشروع ثقافي كبير أيضاً إذا تحقق بالعلم والديمقراطية وإرادة منتجيه وتعبيراً عن مصالحهم .

ـ لا مستقبل للثقافة، ولا ثقافة للمستقبل بغير تخطيط ثقافي علمي مدروس هو جزء من خطة تنمية اقتصادية اجتماعية قومية شاملة. كل تنمية فهي مشروطة بعمق ثقافي معين، وكل ثقافة هي بعد من أبعاد تنمية معينة .

ولهذا نسأل: أي تنمية وأي ثقافة؟ والثقافة التي نتطلع إليها غير مفصولة عما نتطلع إليه من تنمية شاملة تحقق لمجتمعاتنا الاستقلال والتقدم الاجتماعي والديمقراطية والتفتح الانساني .

- إن التخطيط الثقافي المرتبط بالتنمية لايعني أن تخضع الثقافة للمقتضيات الآنية المباشرة أو المتدرجة للتنمية. بل لابد من الجمع بين هذه المقتضيات واستشراف آفاق التفتح والابداع الثقافي التي لاحد لها . . .

على أن جرح الأمية مايزال هو نقطة البداية الواجبة في كل تخطيط آني أو مطلق ، لانقطة البداية الزمنية، بل نقطة البداية المتزامنة مع مختلف خطوات التخطيط الثقافي الشامل .

- لاتنمية ثقافية في ظل قمع أو قهر سياسي أو فكري أو أدبي أو طبقي أو قومي . وإذا تحقق إبداع في ظلهما وبرغمهما ، فإنما هو إبداع أفراد أو إبداع نخبة . مانشده ليس هو الإبداع المتفرد المتميز النخبوي وحده ، على أهميته وقيمته، مانشده كذلك وأساساً ، هو الإبداع الاجتماعي الشامل الذي يتيح لكل فرد، ولكل مجموعة اجتماعية أن تسهم فيه، الأمر الذي سيفجر طاقات إبداعية أعمق وأرفع .

ليس ثمة امكانية لابداع ثقافي اجتماعي بغير توفير الحقوق الاساسية للانسان في التعبير والنقد والاجتهاد والاختلاف والمشاركة الفردية والجماعية في صياغة الأهداف المصيرية لمجتمعه .

- إن ثقافتنا لها شخصيتها المصرية المتميزة، ولها طابعها الإنساني كذلك ، كما يقول عميدنا طه حسين. ولكنها قبل ذلك وبعد ذلك ، هي جزء من ثقافة عربية إسلامية شاملة ، لها جذورها وأصولها الممتدة في الماضي التراثي والحاضر العربي الراهن. على أن تراثنا الثقافي ليس كعبة للتكريس والتقديس أو التوجه بحثاً عن هوية أو محور إشارة مطلقة لتحديد سلم القيم ، بل هو خبرة تاريخية عزيزة باقية، نتدارسها بكل ما اكتسبناه من خبرات ومناهج علمية مستحدثة، لنعرف أنحاءها المختلفة. فليس هناك وجه واحد لتراثنا القديم ، بل هناك أكثر من وجه، وأكثر من اجتهاد وأكثر من خبرة، نتدارسها ونتعرف عليها بروح العقلانية ، والنقد ، ونستلهمها في مواصلة أفضل وسائل التنمية المتجددة والمبدعة لشخصيتنا الثقافية القومية الخاصة .

على أن القول بالخصوصية الثقافية القومية، وبالوحدة الثقافية العربية الشاملة، لاينفي القول بالخصوصيات الثقافية العربية المتنوعة النابعة من الملابسات والخبرات الخاصة لكل بلد عربي. إن التنوع لاينفي الوحدة ، والوحدة لاتلغي التنوع. واللغة العربية هي ملاط الوحدة الثقافية العربية، ومصدر خصب من مصادر إبداعها المشترك ، إلى جانب وحدة الأهداف والهموم الاجتماعية والقومية المشتركة . ولاينبغي أن يضعف من شأنها ومن فاعليتها التوحيدية والمعرفية الاحترام الواجب والرعاية الواجبة والدرس والتطوير الواجبين للهجات والثقافات الشعبية المختلفة .

ـ إن خصوصيتنا الثقافية القومية ليست ملامح نهائية قاطعة ثابتة، وليست أقنوماً معلقاً جامداً، وليست حقيقة جوهرية مطلقة، بل هي مشروع مفتوح دائماً على المستقبل، متغير متجدد بمقدار مانضيف إليه من أعمال وقيم وخبرات ومنجزات وإبداع. وليس هذا الغاء للثوابت في خبراتنا التاريخية، الاجتماعية والثقافية، أو طمساً لملامحنا الذاتية، ولكنها دعوة لتحريك ثوابتنا، ووضع مسلماتنا ومطلقاتنا موضع التساؤل، وإغناء ذواتنا بالتأمل العقلي والنقدي. فالانعكاف على الذات هو قتل للذات نفسها. ولاتحقيق للذات بغير التنمية والتطوير والتفتح والاغتناء بالخبرات الحية المختلفة واستشراف الجديد دائماً، تأملاً وفعلا وإبداعاً، لا على المستوى الفردي فحسب، بل على المستوى الاجتماعي والمستوى القومي أساساً. إن خصوصيتنا باختصار تتحدد بمدى مانحققه من إضافة متميزة مبدعة إلى ذواتنا وعصرنا.

ـ نحن نعيش حضارة واحدة ـ كما يقول المعلم طه حسين ـ ولا سبيل إلى العزلة عنها، أو التعالي عليها باسم الخصوصية القومية أو الدينية. إن سبيلنا للتنمية المتحضرة هو أن نكون قوة عارفة واعية بها، ممتلكة لأسرارها، فاعلة مبدعة فيها.

إن الحضارة الراهنة ليست هي «الآخر» من حيث أنها حضارة. إن «الآخر» فيها بالنسبة إلينا هو الاستعمار والامبريالية والصهيونية والرأسمالية الاحتكارية والعنصرية والفاشية والنازية والاستغلال والعدوان ومحاولات الاحتواء والسيطرة. أما من حيث هي حضارة، أي علم وعقلانية وإبداع تكنولوجي ومناهج بحث وفلسفة وأدب وفن وثقافة وهموم مشتركة وتطلع إلى الأمن والعدل والتقدم والسلام، فليست هي «الآخر»، بل هي بعد من أبعاد «الأنا» بل هي «الأنا» الواقع، و «الأنا» الممكن، بل «الأنا» الضروري.

إن «الأنا» موجود في هذا «الآخر» الحضاري واقعاً تاريخياً وإمكانا وضرورة مستقبلية. والآخر موجود في «الأنا» بما يضيفه إلى عصرنا من علم وفكر وفلسفة وتكنولوجيا وثقافة بشكل عام. ولهذا فلا تعارض بين «الأنا» و «الآخر» من حيث جوهر الحضارة المعاصرة. وإن يكن هناك اختلاف وتنوع من حيث الطابع القومي الخاص داخل هذه الحضارة، ومن حيث حدود المشاركة فيها. ولكن هناك هذا التعارض بل الرفض والصراع مع «الآخر» الذي يستغل الحضارة للربح والاستغلال والعدوان والتسلط، وهو استغلال معاد ومدمر للحضارة نفسها.

لقد وقفت رؤية شيخنا طه حسين، هذه الرؤية الليبرالية، عند الجانب العقلاني الانتاجي الابداعي للحضارة الراهنة، ولم يعرض ـ بما يكفي ومايبنغي ـ لجانبها الاستغلالي العدواني الاستعماري، ووحد الغرب كله في مقولة واحدة هي مقولة الحضارة. رغم ما في الغرب من اختلاف وتعارض وتناقض وصراع بين قوى فكرية واجتماعية واقتصادية مختلفة،

بين نظم رأسمالية وأخرى اشتراكية. على أن دعوة طه حسين لم تكن دعوة إلى تبعية، بل كانت في جوهرها دعوة إلى نهضة وتفتح وتقدم ، فيما اعتبره بشكل عام النموذج الحضاري الأمثل واقعياً. وليس هناك في الحقيقة نموذج واحد لحضارتنا الواحدة. بل تتعدد وتتنوع وتختلف النماذج بتعدد وتنوع واختلاف الخبرات والملابسات والثقافات القومية .

وإذا كان طه حسين قد طمس الفروق والاختلافات في الخبرة الحضارية الراهنة، مبرزاً ومشدداً على الجانب العقلاني العلمي المتقدم، فما أكثر كتابنا ومفكرينا الذين يطمسون هذه الفروق والاختلافات، مبرزين الجانب الاستغلالي العدواني الاستعماري وحده، طامسين مافيها من جوانب عقلية وتقدمية، ومايحتدم داخلها من صراعات واختلافات هي كذلك جزء من صراعاتنا واختلافاتنا ومعنى من معاني جهودنا ونضالاتنا من أجل ثقافات قومية متفتحة متقدمة وحضارة إنسانية، أكثر أمنا وعدلا وسلاماً .

هناك حضارة واحدة هي حضارتنا جميعاً، تتفاعل في داخلها أنوات قومية متعددة متنوعة متميزة، تغني بتفاعلها وتعاونها بل وبصراعاتها هذه الحضارة نفسها .

وإذا كان هناك «آخر»، فهو «الآخر» بالنسبة لهذه الحضارة نفسها، وهو «آخر» معادٍ لهذه الحضارة كما هو معادٍ لنا بوجه خاص ، بما يعرض له هذه الحضارة نفسها من تراجعات وانتكاسات وأخطار .

ـ إن الدعوة إلى العقلانية والعلم، قاعدة أساسية لحضارتنا المشتركة، لاتعني ماتوحيه أحياناً كلمة العقلانية والعلم من تخطيط آلي خال من إنسانية الإنسان . ولهذا فهي لاتسوغ بعض الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، التي تسعى للخروج على العقلانية ، ومناقضة موضوعية العلم باسم إنسانية الانسان ، ودفاعاً عنها. إن العقلانية والعلم لاينفيان الطاقات الإنسانية الأخرى من تلقائية وعواطف ومشاعر وخيال وإبداع أدبي وفني وفكري عامة. وليس أدل على ذلك من قولنا بأن الثقافة هي بعد أساسي من أبعاد كل تنمية اقتصادية واجتماعية . إن العقلانية والعلم منهجان موضوعيان كاشفان ومنظمان للخبرات والعلاقات الإنسانية، تعميقاً للمعرفة، وتحقيقاً للعدل ، وضماناً للتنمية والتقدم. وجهدنا الانساني كله، هو أن يكونا ملكاً مشاعاً للناس جميعاً، لا لفئة أو طبقة محدودة من الناس يوظفونها لخدمة مصالحهم الأنانية الاستغلالية الضيقة . هذا هو الضمان الأكبر لأنسنة العقلانية وأنسنة العلم . وهكذا، كما أن الإنسان يحتاج للعقلانية والعلم لتنظيم حياته وتطويرها ، فإن العقلانية والعلم يحتاجان للإنسان لحسن توظيفهما وتوجيههما .

ـ لم تبق لي إلا كلمة أخيرة أخشى أن تكون تكراراً لما سبق قوله . .

إن تخلفنا الثقافي هو جزء من تخلفنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وإن أزمتنا الثقافية هي تعبير عن أزمتنا الهيكلية الشاملة .

ولهذا فلامستقبل لثقافتنا العربية ولا ثقافة لمستقبلنا العربي، بغير تغيير وتجديد حاسم جذري للهياكل الأساسية لحياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولاسبيل لمثل هذا التغيير الجذري الحاسم بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة المنظمة للقوى الحية والمنتجة والمبدعة في مجتمعنا المصري ومجتمعاتنا العربية عامة.

وليس هناك بين هذين الأمرين أسبقية لأحدهما على الآخر، إنما يتحقق المستقبل في الحاضر منذ اللحظة التي يبدأ فيها فعل التغيير.

هذا هو درس التاريخ البعيد والقريب. بل هو الدرس الذي تقدمه لنا اليوم الانتفاضة الفلسطينية المجيدة، التي لاتناضل فحسب من أجل إزاحة استعمار استيطاني بغيض عن أرضها، وإنما بنضالها هذا نفسه، تجدد حياتها، وتجدد ثقافتها وتصنع في حاضرها ثقافة المستقبل، تحية لهذا الدرس الذي تقدمه الانتفاضة الفلسطينية، وتحية للمعلم العميد طه حسين الذي كان ومايزال انتفاضة مبدعة ملهمة حية في حياتنا الثقافية.

الهوامش

(١) طه حسين: *«مستقبل الثقافة في مصر»*. ص ٣٩٦ - مطبعة المعارف ١٩٣٨.

(٢) راجع في ذلك دراسته للفتنة الكبرى وخاصة الجزء الأول الخاص بعثمان وكذلك دراسته للمتنبي.

(٣) طه حسين: *«ألوان»*. دار المعارف ١٩٥٢ ص ١٣.

(٤) *«مستقبل الثقافة»* المرجع السابق، ص ٥٦ وص ٣٩٢.

(٥) *«مستقبل الثقافة»* ص ٥٦ - ٥٧.

(٦) طه حسين: *«مرآة الضمير الحديث»*. طبعة أولى ١٩٤٩ - بيروت. *«مستقبل الثقافة»* (المرجع السابق)، ص ٤٣.

(٧) *«مستقبل الثقافة»* ص ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٥٩.

(٨) المرجع السابق، ص ٢١.

(٩) طه حسين: *«مرآة الضمير الحديث»*، مرجع سابق في: محمود أمين العالم: *«الإنسان موقف»* ص ٩١.

القسم الثالث:

طه حسين وأزمة «في الشعر العربي»

نعم إن دستورنا المصري قد نص في صراحة ان الاسلام دين الدولة، وكان هذا النص مصدر فرقة. لا نقول بين المسلمين وغير المسلمين من أهل مصر، فقد رضيت القلة المسيحية وغير المسيحية هذا النص ولم تحاور فيه، ولم تر فيه على نفسها مضاضة او خطراً. وإنما نقول إنه كان مصدر فرقة بين المسلمين انفسهم، فهم لم يفهموه على وجه واحد، ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التي يجب ان تترتب عليه. فاما علمة الناس فلم تلتفت إلى هذا النص ولم تحفل به، واكبر ظننا انها ماكانت لتشعر بشيء لو لم يوجد هذا النص في الدستور. فعامة الناس في مصر منصرفون بطبعهم الى حياتهم العملية، مستعدون أحسن الاستعداد واقواه للاتصال بازمنتهم وامكنتهم وللملاءمة بين حياتهم وبين ضرورات التطور. وهم يعلمون ان الإسلام بخير. وان الصلوات ستقام، وان رمضان سيصام، وان الحج سيؤدى، وهم يذهبون في القيام بواجباتهم الدينية مذهب غيرهم من الناس المعتدلين، لاهم بالمسرفين في التدين ولا هم بالمسرفين في العصيان والفسوق، فسواء عليهم انص الدستور ام لم ينص ان الإسلام دين الدولة. وسواء عليهم اسيطرت الحكومة ام لم تسيطر على شعائر الدين، مادامت هذه الشعائر قائمة محترمة. انما وقعت الفرقة حول هذا النص بين فريقين من المسلمين المصريين: احدهما المستنيرون المدنيون، والآخر شيوخ الازهر ورجال الدين. فاما المستنيرون فقد فهموا أن الدستور حين ينص ان الاسلام دين الدولة، فهو يريد ان يعلن احترامه لدين الكثرة وما توارثت من تقاليد. ويكلف الحكومة مقداراً قليلاً من الواجبات التي تتصل بهذه التقاليد. فلما ارادوا تحليل هذا كله فهموا ان هذا النص لايزيد على تقرير الواقع من ان رئيس الدولة في مصر يجب ان يكون مسلماً. من ان شعائر الاسلام يجب ان تقام بعد صدور الدستور، كما كانت تقام قبل صدوره، فلا تغلق المساجد، ولا يعطل الحج، ولا تعمل الحكومة في ايام الاعياد الاسلامية ولا ينقطع اطلاق المدافع في رمضان، ولا يلغى الحفل بالمحمل ولا الحفل بالمولد النبوي ولا تنفق اموال الاوقاف الاسلامية في غير

مارصدها له الواقفون. ولم يخطر لهؤلاء المستنيرين في يوم من الأيام ان هذا النص، سيكلف الحكومة واجبات جديدة دينية. او انه سيحدث في الدولة نظماً لم يكن لها بها عهد من قبل. ذلك لأنهم كانوا ومايزالون يقدرون ان مصر تمضي إلى الامام وتسرع في الإتصال بالمدنية الغربية وتريد أن تحقق ماقال اسماعيل من انها جزء من اوروبا. ولانهم كانوا وما يزالون يقدرون ان في الاسلام من اللين والمرونة مايمكنه من التطور مع الزمن وملاءمة الظروف المختلفة ويعصمه من الجمود والسكون، ويحول بينه وبين ان يكون عقبة في سبيل الرقي الاجتماعي والاقتصادي ولانهم كانوا وما يزالون يقدرون ان حكومة مصر قد اضطرت بحكم هذه الحياة الحديثة إلى ان تاتي من الامر مالم يكن يبيحه الإسلام من قبل فهي تعامل المصارف وتنظم الربا، وتبيح الواناً من المعصية، بل تستغلها احياناً. فإذا كان نص الدستور ان الاسلام دين الدولة يدل على معناه حقاً، فلا اقل من تغيير كل هذه المحدثات ولا اقل من ان يغير نصوصاً تكفل حرية الرأي وتبيح للناس ان يلحدوا، وتسوي بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات. وما كان الاسلام ليبيح الإلحاد ولا ليسمح للملحد ان يعلن إلحاده وخروجه على الدين، واحكام المرتد معروفة في الإسلام، وما كان الإسلام ليسوي بين المسلم وغير المسلم في بلد يكون هو فيها الدين الرسمي.

فهم المستنيرون هذا كله، ولم يعارضوا في هذا النص حين اعلنت لجنة الدستور انها ستضعه في الدستور، بل هم فريق منهم أن يعارض لانه خشي ان يفهم هذا النص على غير وجهه، فما زالوا به حتى كفوه عن المعارضة، واضطروه الى السكوت، وقالوا: نص فيه ارضاء لعاطفة السواد وطمانة للشيوخ فهو لا يضر، واكبر الظن انه قد يفيد.

ولكن الشيوخ فهموا هذا النص فهماً آخر، او قل إنهم فهموه كما فهمه غيرهم، ولكنهم تكلفوا ان يظهروا انهم يفهمونه فهماً آخر، واتخذوه تكاة وتعلة يعتمدون عليها في تحقيق ضروب من المطامع والاغراض السياسية وغير السياسية، فهموا ان الاسلام دين الدولة، اي ان الدولة يجب ان تكون دولة اسلامية بالمعنى القديم حقاً، اي ان الدولة يجب ان تتكلف واجبات ماكانت لتتكلفها من قبل. وعلى ذلك اخذوا يطالبون بامور

ملكانوا يطالبون بها قبل الدستور، وذهب فريق منهم على راسه نفر من كبار العلماء الى ابعد حد ممكن، فكتبوا يطالبون الا يصدر الدستور، لان المسلمين ليسوا في حاجة الى دستور وضعي ومعهم كتاب الله وسنة رسول الله. وذهب بعضهم الى ان طلب الى لجنة الدستور ان تنص ان المسلم لايكلف القيام بالواجبات الوطنية اذا كانت هذه الواجبات معارضة للاسلام، وفسروا ذلك بان المسلم يجب ان يكون في حل من رفض الخدمة العسكرية حين يكلف الوقوف في وجه امة مسلمة كالامة التركية مثلاً. ولكن هذه المطالب كلها اهملت اهمالاً، ومضت لجنة الدستور في عملها حتى اتمته والشيوخ فيها ممثلون. وليس هنا موضع التعريض او التصريح بما كان للشيوخ من سعي اثناء اعداد الدستور وقبل صدوره. ولكننا نكتفي بان نلاحظ انهم، او بان كثرتهم، لم تكن تبتسم للدستور حقاً. وصدر الدستور وابتهج به الناس جميعاً واطمان إليه الناس جميعاً إلا الشيوخ،

فإنهم لم يكتفوا بقبول الدستور والرضا بما فيه من المساواة والحريات المكفولة بل استغلوه استغلالاً منكراً في حوادث اهمها: حادثة «الاسلام واصول الحكم» وحادثة كتاب «في الشعر الجاهلي» وإليك نظرية الشيوخ في استغلال هذا النص الذي ما كان يفكر واحد من اعضاء لجنة الدستور في انه سيستغل وسيخلق في مصر حزباً خطراً على الحرية، بل خطراً على الحياة السياسية المصرية كلها، يقول الشيوخ إن الدستور قد نص ان الاسلام دين الدولة ومعنى ذلك ان الدولة مكلفة بحكم الدستور حماية الاسلام من كل مايمسه او يعرضه للخطر ومعنى ذلك ان الدولة مكلفة ان تضرب على ايدي الملحدين وتحول بينهم وبين الإلحاد، او تحول بينهم وبين اعلان الإلحاد على اقل تقدير ومعنى ذلك ان الدولة مكلفة ان تمحو حرية الراي محواً في كل ما من شانه ان يمس الإسلام من قريب او من بعيد، سواء اصدر ذلك عن مسلم او عن غير مسلم، ومعنى ذلك ان الدولة مكلفة بحكم الدستور ان تسمع مايقوله الشيوخ في هذا الباب. فإذا اعلن احد رايا او الف كتاباً، او نشر فصلاً، او اتخذ زياً، وراى الشيوخ في هذا كله مخالفة للدين ونبهوا الحكومة الى ذلك، فعلى الحكومة بحكم الدستور ان تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين او يمسه بالطرد اولاً إن كان موظفاً،

لم بتقديمه الى القضاء بعد ذلك، ثم «باعدام جسم الجريمة» كما يقول رجال القانون على كل حال. ومما زاد الامر تعقيداً والموقف حرجاً بين المستنيرين ورجال الدين بإزاء هذا الوجه من وجوه الحرية الدستورية امران: احدهما ان النظام السياسي القديم كان قد انشأ في مصر شيئاً يسمى هيئة كبار العلماء، وجعل لهذا الشيء حقوقاً والواناً من السلطان على طائفة من الناس، وجعل لهذا الشيء ضرباً من السيطرة المعنوية على امور الدين في مصر. وكان المعقول ان صدور الدستور يجب ان يمحو من هذا النظام القديم كل مالا يتفق مع نصوص الدستور نفسه. ولكن هيئة كبار العلماء ظلت قائمة مستمتعة بحقوقها محتفظة بسلطانها وسيطرتها لاتعتز بهما ولا تستغلهما، لانها لم تكن تلتفت من هذا كله الا الى مايمنحها من المرتبات ومنازل الشرف، حتى صدر كتاب «الإسلام واصول الحكم» فاحست هيئة كبار العلماء او اريد منها ان تحس ان لها حقوقاً او سلطاناً. واستغلت هيئة كبار العلماء او اريد منها ان تستغل تلك الحقوق وهذا السلطان.

الثاني ان الدستور لم يكد يصدر حتى عطل او كاد يعطل. فقد صدر الدستور في اوائل سنة ١٩٢٣، ولكن البرلمان لم يأتلف إلا في اوائل سنة ١٩٢٤. وكانت الحكومة القائمة بين صدور الدستور وانعقاد البرلمان لأول مرة، حكومة ضعف وتفريط في كل شيء. كانت حكومة لا تعتمد على نفسها ولا تستطيع ان تثبت على قدميها، إلا ان يسندها مسند من اليمين إن مالت الى اليمين، او مسند من الشمال إن مالت الى الشمال. ولم يكن يسندها مسند اليمين او مسند الشمال عفواً ولا ابتغاء مرضاة الله، وإنما كان يسندها هذا المسند او ذاك لمنافع ومطامع. فقوي في ظل هذه الحكومة الضعيفة او الرجعية وكثر الريش في اجنحة الشيوخ، وطلب الازهر اموراً فما اسرع ما اجيب إليها، وكان اظهر هذه الامور إلغاء مدرسة القضاء او مسخها، وإنشاء اقسام التخصص في الازهر. ثم انعقد البرلمان فانصرف بطبيعة الحال إلى ما كان ينبغي ان ينصرف اليه من المسألة السياسية الخارجية. وبينما هو منصرف الى هذه المسألة السياسية الخارجية، تحرك الشيوخ او قل تحرك الازهر كله او قل حُرك الازهر تحريكاً، فظهرت له مطالب غريبة ضخمة فيها اعنات واحراج، ورفعت هذه المطالب الى

الحكومة البرلمانية الشعبية يومئذ مع شيء من الإلحاح ومع شيء من الضجيج والعجيج والمظاهرات الغريبة داخل الأزهر وفي شوارع المدينة وميادينها وعند القصر. وهمت الحكومة البرلمانية أن تأخذ بالحزم أمام هذه الحركة الغريبة التي لم يكن يُعرف أيهما أعظم فيها أثراً: أحظ الدين أم حظ السياسة والمنفعة. ولكن الحوادث المنكرة التي حدثت آخر تلك السنة ذهبت بالبرلمان وبالحكومة البرلمانية. وقامت في مصر يومئذ حكومة أخرى أشبه شيء بتلك الحكومة التي كانت قائمة بين صدور الدستور وائتلاف البرلمان، حكومة ضعف وتردد واضطراب. حكومة تميل الى اليمين حيناً فتكاد تهوي، لولا أن يسندها مسند ويتقاضى على هذا ثمناً. وتميل الى الشمال حيناً فتكاد تهوي لولا أن يسندها مسند ويتقاضى على هذا ثمناً أيضاً. وكان من الأثمان التي دفعتها هذه الحكومة الاستماع للأزهريين والنزول عندما كانوا يريدون. واستغلال هذا في الخصومة السياسية الحزبية. فما أسرع ما ألفت لجنة وزارية درست مطالب الأزهريين وقبلتها، وأخذت في تنفيذها. وبهذا تقدم الأزهر خطوة أخرى في سبيل السيطرة والسلطان. وأحس الأزهريون أنهم يستطيعون أن يخيفوا الحكومات ويكرهوها على أن تذعن لهم وتنزل عندما يريدون. وكانت نتيجة هذا كله أن ألغيت أو مسخت «دار العلوم»، كما ألغيت أو مسخت مدرسة القضاء من قبل. وأن احتكر الشيوخ أو كادوا يحتكرون التعليم الأولي. وأن زادت مخصصات الأزهر المالية. وأن قوي في وزارة المعارف الميل الى نشر التعليم الديني في مدارس الحكومة كلها من طريق الأزهريين. وكانت الفكرة الأساسية الخفية أن يكلف الأزهر نشر هذا التعليم الديني وأن ينبث شيوخ الأزهر في مدارس الحكومة كلها. وكانت النتيجة السياسية الخطرة لهذا كله أن تكون في مصر أو أخذ يتكون فيها حزب رجعي يناهض الحرية والرقي، ويتخذ الدين ورجال الدين تكأة يعتمد عليها في الوصول الى هذه الغاية. وفي أثناء ذلك ظهر كتاب «الاسلام وأصول الحكم» فاستغل في سبيله كل ما تقدم. وظهر أن في مصر حزباً سياسياً يتخذ الدين وسيلة لمناهضة حرية الرأي، بنفس الوسائل التي كانت تناهض بها أثناء القرون الوسطى في أوروبا. أنكر الكتاب وحوكم صاحبه وأخرج من صف العلماء

وفصل من منصبه وانتهى هذا كله بأزمة سياسية حادة. ظهر في أول الأمر أن هذا الحزب السياسي الديني هو الذي انتفع بها واستفاد منها، فقد أخرج وزير من الوزارة واستقال معه طائفة من أصحابه، فقبلت استقالاتهم في سرور وابتهاج، واعتز رئيس الوزراء بالنيابة يومئذ بأنه نصير الدين وحاميه والذائد عن حوضه. وكان كل هذا يشد أزر الشيوخ ويقوم إيمانهم بأن النص الذي يشتمل عليه الدستور يكلف الحكومة واجبات ماكانت تتكلفها من قبل. فلم يعرف تاريخ مصر الحديث شيئاً من اضطهاد حرية الرأي باسم السياسة والدين قبل صدور الدستور، وحين كانت مصر خاضعة لسلطان الخلافة التركية، يشبه ماكان من ذلك بعد صدور الدستور وبعد انقطاع الأسباب بين مصر وسلطان الخلافة، بل بعد انهيار الخلافة نفسها.

ومهما يكن من شيء فقد استيقن رجال الدين أنهم مؤيدون، وأن لهم عضداً يسددهم فطمعوا وأسرفوا في الطمع. ومما يظهر هذا الطمع حادثتان. أحداهما حادثة الأزياء في دار العلوم، هذه الحادثة التي وقفت فيها الحكومة موقف الخادم المطيع لصاحب الفضيلة مولانا الأكبر شيخ الجامع الأزهر. والتي انتهت كما يعلم الناس جميعاً بشيء من الإذعان فيه افساد للأخلاق وإكراه للشبان على النفاق. فقد أخذ طلاب دار العلوم يذهبون الى مدرستهم في زي الشيوخ، وقد اتخذوا من تحت هذا الزي زياً آخر يظهرونه متى خرجوا من المدرسة. والحادثة الثانية أن بعض الممثلين هم بالسفر الى أوروبا ليلعب قصة تمثيلية فيها شخص النبي صلى الله عليه وسلم، فغضب الشيوخ لذلك وطلبوا الى وزارة الداخلية أن تمنع هذا الممثل مما كان يريد، وأن تتخذ لذلك ماترى من الوسائل، حتى الوسيلة السياسية، فتخاطب الحكومة الفرنسية في أن تمنع تمثيل هذه القصة في بلادها، وكان هذا الممثل طيعاً هيناً فاذعن لأمر الداخلية ومضى الشيوخ.

واتخذت مشيخة الأزهر لنفسها منذ ذلك الوقت اسم الرياسة الدينية العليا، وهو اسم مبتدع لايعرفه الاسلام، ولا يؤمن به مسلم يعرف واجباته الدينية حقاً، وكثرت فتاوى «الرياسة الدينية العليا» ولم ينس أحد بعد فتواها في تحريم القلانس على المسلمين. وفي أثناء هذا كله ظهر كتاب «في

الشعر الجاهلي، وهنا اصطدمت السلطة الدينية بالحرية العلمية اصطداماً عنيفاً، فلم يكن صاحب هذا الكتاب من علماء الأزهر ولا خاضعاً لهيئة كبار العلماء، ولم يكن فرداً مطلقاً من الناس، وانما كان استاذاً في معهد علمي، يرى لنفسه الحرية المطلقة كلها في الراي، ويرى لنفسه السيادة فيما يدرس وما ينشر، لايحده في ذلك إلا القانون. وهنا ظهر الفرق بين الأزهريين وغيرهم من المستنيرين في فهم هذا النص الذي يثبت ان الإسلام دين الدولة. فاما الشيوخ فقد زعموا ان الحكومة مكلفة، لاحماية الاسلام وحده، بل حماية الدستور، لان هذا الاستاذ قد خالف الاسلام وهو موظف يعلم ابناء المسلمين، ويتقاضى اجره من اموال المسلمين، وما كان لحكومة ينص دستورها ان الاسلام دينها الرسمي، ان تسمح لاحد موظفيها بمخالفة الاسلام. وعلى ذلك طلبت الرياسة الدينية العليا الى الحكومة ان تفصل هذا الموظف من منصبه، وتقفه امام القضاء وتصادر كتبه. والناس جميعاً يعلمون ماذا كان من امر الخلاف بين الجامعة والازهر في هذا الموضوع.

وخلاصة هذا القصص الطويل ان هذا النص الذي اثبت في الدستور قد فرق بين المسلمين المصريين، وانشا في مصر قوة سياسية دينية منظمة، او كالمنظمة، تؤيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفاً الى الوراء، وانشا في مصر خاصة وفي الشرق الاسلامي عامة هذه المسالة التي لم تكن معروفة في الشرق الاسلامي من قبل، اثناء العصر الحديث، وهي مسالة الخصومة الدينية ـ السياسية بين العلم والدين. ولسنا في حاجة الى ان نسال اخير هذا ام شر؟ ولسنا في حاجة ايضاً إلى ان نسال عن طبيعة هذه الخصومة وما ستنتهي اليه غداً او بعد غد، انما يكفي ان نلاحظ ان هذه الخصومة حقيقة واقعة. وان في مصر فريقاً من الناس، يمضون مع الزمن ويسايرون التطور ويريدون ان يستمتعوا وان يستمتع غيرهم بما كفل الدستور من حرية الراي، وان في مصر فريقاً آخر من الناس ينكر هذه الحرية اولا يبيحها الا بمقدار، واذن فلابد من اتخاذ موقف منتج حاسم بإزاء هذه الخصومة بين اولئك وهؤلاء، فما هذا الموقف وماعسى ان تكون نتائجه؟ اما ان كان المصريون يريدون ان ينتفعوا بتجارب الامم من قبلهم وان يختصروا

الطريق الى الرقي وان يصلوا إلى حياتهم السياسية والاجتماعية الصالحة في غير عنف ولا مشقة ولا اضطراب، فسبيلهم الى ذلك يسيرة واضحة يمكن أن تختصر في كلمة واحدة، وهي ان تقف السياسة من رجال العلم ورجال الدين موقف الحيدة التامة. واما ان كان المصريون يريدون أن يجربوا كما جربت الامم من قبلهم وان يسلكوا الى حياتهم السياسية والاجتماعية الصالحة تلك الطريق الطويلة المعوجة الملتوية التي تنبت فيها العقاب، وتاخذها الأخطار من جوانبها فسبيلهم إلى ذلك واضحة يسيرة، يمكن أن تختصر في كلمة واحدة، وهي ان تستغل السياسة هذه الخصومة بين العلم والدين فتعتز برجال العلم حيناً، وحينئذ تضطهد رجال الدين، وتعتز برجال الدين حيناً آخر، ويومئذ تضطهد رجال العلم، وتحتمل في سبيل ذلك من التبعات مثل مااحتملته السياسة المسيحية حين كانت تحرق العلماء وتذيقهم الوان العذاب، لترضي رجال الدين، وحين كانت تشرد القسيسين وتهدر دماءهم لترضي رجال العلم.

ولكن كل شيء في مصر يدل على اننا لانريد الطرق الطوال المعوجة، ولا نحب اضاعة الوقت، وإنما نكتفي بما جربت الأمم من قبل، ونجني ماظفرت به من ثمرات الرقي. دستورنا المصري اوضح دليل على ذلك، فهو دستور حديث كأحدث النظم الدستورية المعروفة، وهو دستور بريء من الرجعية ومن هذا اللون من الاعتدال البطيء.

وحسبك انا كنا نرى في نظامنا السياسي الانتخاب ذا الدرجتين، فما كادت الأمة تتمتع بسلطانها حتى اسرعت إلى الانتخاب ذي الدرجة الواحدة، وحسبك ان وزارتنا مسؤولة امام برلماننا بنفس الطريقة التي تسال بها الوزارات امام البرلمان في فرنسا وانجلترا وغيرهما من بلاد أوروبا.

كل هذا يدل على اننا معتزمون حقاً أن نختصر الطريق. واذا كانت هذه خطتنا إزاء حياتنا السياسية والاجتماعية، فيجب ان تكون، وما اشك في انها ستكون، خطتنا إزاء حياتنا العلمية والدينية. على اننا مضطرون الى ذلك اضطراراً. فنحن لا نحيا لانفسنا وحدنا، وانما نحيا لانفسنا ولغيرنا من الامم. ونحن متصلون رضينا ام كرهنا بامم الغرب المتحضرة، ونحن

حريصون على ان نظفر، لا أقول بعطف هذه الامم، بل أقول بإكبارها لنا واحترامها لمنزلتنا السياسية والاجتماعية، واذن فنحن مضطرون ان نساير هذه الامم ونعيش كما تعيش. ونحن لانستطيع ان نعيش في القرن العشرين كما كانت تعيش فرنسا في القرن الرابع والخامس عشر، بحجة اننا حديثو عهد بهذه النظم الحديثة. نحن نريد ان نظفر من الاستقلال بما يقفنا من انجلترا وفرنسا موقف الند. من الند فيجب ان نعيش كما تعيش انجلترا وفرنسا، لتطمئن انجلترا وفرنسا الى مانطلب من الاستقلال، ونحن مضطرون الى ان نحاول التخلص من الامتيازات الاجنبية، فيجب ان نعيش في بلادنا كما يعيش الاجانب في بلادهم: وان نستمتع من الحرية بمثل مايستمتعون به ليطمئن الاجانب الى إلغاء الامتيازات. ثم نحن مضطرون إلى ان نعيش ولن نستطيع ان نعيش إلا إذا اتخذنا اسباب الحياة الحديثة، فنحن محتاجون ان ننتفع بالبخار والكهرباء ونستغل الطبيعة كلها لحياتنا ومنافعنا. والعلم وحده سبيلنا الى ذلك، وهو سبيلنا الى ذلك على ان ندرسه كما يدرسه الاوروبيون، لا كما يدرسه آباؤنا منذ قرون. وويل لنا يوم نعدل عن طب باستور وكلود برنار الى طب ابن سينا وداود الانطاكي. وهذا العلم الحديث الذي لانستطيع ان نستغني عنه، لا يمكنه ان يعيش ولا أن يثمر الا في جو كله حرية وتسامح فنحن بين اثنتين: وإما ان نؤثر الحياة إما و إذاً فلا مندوحة عن الحرية. وإما أن نؤثر الموت، وإذن فلنا ان نختار الجمود.

- «بين العلم والدين من كتاب «من بعيد»

النص والاسطورة والتاريخ

عزيز العظمة

ترتبط العناصر الثلاثة في عنوان حديثي، النص والاسطورة والتاريخ، بعلاقات من التضافر والتوتر. فالنص من التاريخ ولو لم تشأ ذلك الاسطورة، والتاريخ ضياء النص وان زاحمته الاسطورة، فالاسطورة صانعة تواريخ، تحول النص من واقع تاريخي إلى واقع يتعالى على التاريخ في قدسية تضع بدورها تواريخ وترسم حدود وعي تاريخية النص. اما تاريخية النص هذه، فهي ما يحرر النص من الاسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه.

كل نص ليس مؤهلاً لعلاقات التضافر والتوتر هذه، بل ان مرادنا ينحصر بالنص المقدّس الذي يكاد أن يختص حصراً بهذه العلاقات، ذلك أنه النص الايديولوجي بامتياز، النص الأكثر قراراً وتعالياً على تاريخه وتاريخيته. يتميز النص المقدس عن غيره في أنه يوضع كي يتعالى على التاريخ، أي أنه يختلف عن غيره من النصوص في كونه يتطلّب اللاتاريخية بامتياز، ويدّعيها حكماً بموجب طبيعته التاريخية. يشترك النص المقدس الديني مع غيره من النصوص المقدسة ـ والإشارة هنا إلى النصوص الايديولوجية الاخرى ـ في هذه السمة، وان اختلف معها في الدرجة، ثم ان النص المقدس الديني يشترك مع النصوص المقدسة الاخرى، ومع النصوص كافة في سمة اخرى: وهو خضوعها جميعاً في واقع الأمر إلى التاريخ: فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت وفيه أثرت. فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكامنها، ومن التاريخ أساطيرها واسطورتها. كما أن في العلوم التاريخية والانسانية الحديثة مفاتيحها.

دعونا إذن نعاين كيف نظر علماء المسلمين من مقدمين ومتأخرين إلى النص، ونقارن بين هذه النظرة وما تفرضه علينا الحداثة، أي ما يتعين علينا من النظر في ضوء لحظتنا التاريخية هذه. بالنسبة للعلماء المسلمين، كل نصّ قديم خبر، أي انه يتضمن اخباراً عن قول أو حدث يخضع في تحقيقه للأصول التي وضعها أهل الحديث والتاريخ من جرح وتعديل. ولا تختلف النصوص المقدسة وشبه المقدسة، أي القرآن والحديث، في محكات صحة متونها عن هذه الأصول. فهي منقولة نقلاً معتبراً، يعتمد في عصمته، بالنسبة للقرآن، على عصمة المبلّغ وصحّة التبليغ، ويعتمد في صحة نقله بالنسبة للحديث على عدالة الرواة - أي كفاءتهم العقيدية والعلمية - وتسلسلهم الصحيح .

لم يتصدّ العلماء المسلمون إلى قضية صحة الأخبار والنقول على نحو منهجي منظم متجرد، بل انه من الاجحاف بحق التاريخ وبحق هؤلاء العلماء أن نتوقع منهم تصدياً كهذا. فأية معالجة وجدت لقضايا الصحة التاريخية، تمت في ضوء المتطلبات العملية للعصور التي عاشوا فيها. وصف العلماء المسلمون «صحيح» البخاري بأنه أصدق الكتب بعد كتاب الله. ولا شك في صحة نوايا البخاري ولا في أمانته، فهو اجتهد في تمحيص ٧٠٠,٠٠٠ حديث لم يستبق منها إلاّ نيف وستة آلاف. ومع أن استبعاد مئات الآلاف من الأحاديث قام على أساس ضعف السند، إلاّ أن الواقع يشير إلى أن ما استبقي، أي ما صح سنده، تماشى مع ما أُجمع عليه من أحاديث، ولم يكن لهذا الاجماع أسس تاريخية وموضوعية إلاّ في القليل، وقد أكّد ذلك الأمر إبن خلدون منذ قرون (المقدمة ٢ / ٣٩٩)، كما أكد على أن الترمذي وابن ماجه وغيرهما قاموا بجمع ماتوفرت فيه شروط العمل .

نرى أنفسنا في وضع ذي عنصرين، يستنجد الواحد بالآخر في سبيل التحقيق : فالسند يتطلب الاجماع لصحته، والاجماع يتطلّب السند، أي ان سلطة الاجماع تتطلب سلطة العلم، وسلطة العلم تتطلب سلطة الاجماع . تقوم سلطة الاجماع على السياسة، أي على متطلبات العمل ، وتُبتنى سلطة العلم وتترسخ سلطة علمية بالاجماع عليها . أما تاريخية الحديث ، فهي أمر لايمكن له البروز بما هو مشكلة علمية - وحتى عقيدية - حتى انتهاء المرحلة التاريخية التي شكل فيها الحديث عنصراً ثقافياً، وعلمياً وتربوياً واخلاقياً معرفياً وأساسياً، أي مع انتهاء الحضارة العربية - الاسلامية بما هي وحدة تاريخية مستقلة. وهذه النهاية جاءت في العصر الحديث، وها نحن نتكلم اليوم نتيجة لذلك الوضع.

احتاج التعاضد والتضافر، بين سلطة الاجماع - أي سلطة المجتمع والسياسة، وسلطة العلم - أي القول بصحة الحديث - إلى تعليق حتمي لسلطة العقل التاريخي. ولم يكن هذا التعليق بالأمر الخفي، فلم تكن المجتمعات العربية - الاسلامية قد دخلت عالم الايديولوجيا الذي خلق مع التاريخ الحديث. فهذا الامام السبكي مثلاً يوحي بعدم التمادي في الجرح

والتعديل لأن نتيجة ذلك المحتمة لابد وأن تكون إخراج سمعة أكثر الأئمة عن السلامة من (« طبقات الشافعية الكبرى »، ٢/٩). وهذا الامام فخر الدين الرازي (« أساس التقديس »، ٢٠٥ ـ ٢١٠) يذهب إلى أنه من باب المعلوم بالضرورة ألّا تكون ألفاظ الحديث النبوي ألفاظ الرسول عينها، فهي رويت بعد قولها بعقدين أو ثلاثة. وهو يذهب إلى أن الرواة المصدَّقين غير معصومين، ويشير إلى الطعن الشنيع بين الصحابة، ويستنتج بقوله : « أما البخاري والقشيري فهما ما كانا عالمين بالغيوب بل اجتهدا واحاطا بمقدار طاقتهما. فاما اعتقاد انهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم إلى زماننا فذلك لا يقوله عاقل. غاية ما في الباب أنّا نحسن الظن بهما وبالذي روي عنهما ».

فلا ينتهي الرازي ـ وهو العقلاني المرهف ـ إلّا إلى تسجيل الواقع : فهو يرى أن غاية ما في الباب هو الظن الحسن بالصحابة والأئمة . تلك هي عين المحصلة التي يصل إليها أحد الفقهاء من أهل الحديث، وهو الخطيب البغدادي («الكفاية في علم الرواية»، ٤٣٤ ـ ٤٣٦)، الذي يذهب إلى ضرورة ترك الواقع كما يخيل لعصره قاراً في القناعات المتواترة : فلم يرَ جواز ترجيح الاخبار المتعارضة إلّا في تلك الأخبار التي لاتؤدي إلى العمل ـ أو إلى خلخلة العقيدة ـ ويشير إلى ضرورة ترجيح الخبر الذي يطابق عمل الأمّة وبالتالي استبعاد ما خالف المألوف .

وينسحب هذا القول حول استبعاد غير المألوف أو غير الملائم إلى ذلك المنهج في تحقيق صحة الرواية ذي الطابع شبه التاريخي ، والذي يعرف بالتواتر . فقد قام الاجماع على قبول المتواتر من الحديث ـ أي الحديث الذي روي عن عدة طرق وبعدة أسانيد، مما يستبعد امكانية تواطؤ رواته على الكذب. . وقد كان الحديث المرسل ـ أي الذين سقط الصحابي من سنده ـ مقبولاً إن روي عن عدة طرق. وذلك وضع حديث الغرانيق الذي اشتهر في يومنا تحت عنوان « الآيات الشيطانية »: حديث يجافي الرواية التقليدية ولو أنه لايجافي طبائع الأشياء، بل يماشيها، وقد قبله الطبري وابن حجر، ورفضه كثير من العلماء المسلمين (ومنهم محمد عبده) على اعتبار عدم لياقته بالرسول العربي المعصوم .

تستند صحة الخبر إذن ليس إلى تماشيه مع مقتضيات ما هو معقول ولا مع « طبائع الأحوال في العمران » بالضرورة ، بل إلى مباركته من قبل الاجماع الذي يفرض محكات الرفض والقبول ، بغض النظر عن الاعتبارات الاخرى .

وليس الاجماع في النهاية إلّا محصّلة الأقوال القادرة على أن تعضد وتحصن نفسها باستئثارها بالصحّة وباستثناء ما خالفها من مجال الصحة، أو على الأقل من مجال التأثير. ما عضد الاجماع إذن إلّا عضد سلطاني، وما الاجماع إلّا ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة وإطلالة سلطانية على التاريخ، تختار منه ما يلائم حاضرها من أشكال ومن ألوان. ولعل

مفهوم « الاجماع السكوتي » هو الدليل الأبلغ على ذلك مع دلالات اخرى له .

تلك إذن نتائج وشروط مفهوم الخبر الذي أجمع عليه العلماء المسلمون : هي في آن نتائج وشروط للنظرة التي ترى في الخبر ببساطة القول الذي يحتمل الصدق أو الكذب دون اعتبار الامكان التاريخي . ولم ينظر في الشروط والنواقص المعرفية لهذه النظرة إلّا عبد القاهر الجرجاني، الذي انتقد ربط الخبر بمقصود المخبر وأكد أن مدلولات الألفاظ في الاخبار ليست اثباتاً أو نفياً بسيطاً لوجود المعاني ، بل « الحكم بوجود المعنى أو عدمه » (« دلائل الاعجاز »، ٣٤٤ ـ ٣٤٧) . وعملية الحكم هذه لا تستقيم إلّا بالنظر إلى طبائع الامكان التاريخي التي حاول ابن خلدون أن يقدم وصفاً « وضعياً » لها .

ننتقل إلى النص القرآني الذي لايخضع في الفكر الاسلامي للاعتبارات التي أشرنا إليها. فهو نص صحيح يعتمد على عصمة البلاغ، وهو إخبار يتميز عن غيره في أنه لايحتمل إلّا الصدق. والقرآن نصّ ذو تاريخية معينة استصلحها العلماء المسلمون في العصور الوسطى، وفي أيامنا هذه، استصلاحات شتى ولمقاصد شتى ، وهي ما تطلق عليها عبارة « أسباب النزول ». ولكن علينا الاحتراز من التسرع الفَرِح والافتراض مع بعض المتنورين من الاسلاميين ان في أسباب النزول نهجاً عقلياً وتاريخياً متكاملاً للنظر إلى النص القرآني. في علم أسباب النزول اعتبارات حدثية مرافقة لآيات القرآن القصد منها مساعدة الجهد التفسيري . وكما نعلم ، فإن للمجهودات التفسيرية مقاصد: فهناك التفاسير الكلامية (كما لدى الزمخشري)، والتفسيرات الفقهية (كما لدى القرطبي)، وقلّة هي التفسيرات كتفسير الطبري التي توسلت التاريخ مُعيناً على الشرح اللغوي . ولكن الشروح اللغوية تلك لابد لها وان تستند على مقاصد اليوم، ولابد لها وان تستبعد أموراً أساسية من معاني النص القرآني : لم يكن محمد ولم يكن معاصروه معتزلة ، ولا كانوا أشاعرة، ولا فلاسفة، ولا بد أن المعاني التي تداولوها من محيطهم والتي أسندوها إلى ألفاظ الالوهية والجبروت والغفران واليد والعرش وغيرها من عبارات الذات والصفات الالهية تتميز تميزاً كبيراً عمّا أسند إليها لاحقاً في المجتمعات المتمدنة في دمشق وبغداد ونيسابور وقرطبة. ولاسبيل لنا للوصول إلى هذه المعاني إلّا بتحري التاريخ تحرياً تاريخياً، وليس من الكافي أن نذهب مع بعض العلماء المسلمين الكبار كالشاطبي (« الموافقات في اصول الأحكام »، ٢/٣٣، ٥٧ ـ ٦٨، ٢٥٠ ـ ٢٦٤) والزركشي («البرهان في علوم القرآن»، ١/١٤) وجل أرباب الاسلام في هذا القرن. ان القرآن ليس بحاجة إلى أي تفسير يتجاوز معهود العرب الاميين في اللغة ـ ليس معهود العرب الاميين في اللغة بشأن يسير التحصيل، لأسباب تتعلق بجمع اللغة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى ، والعملية التاريخية التي تم بموجبها بناء العربية كما نعرفها (A. Al-Azmeh; Arabic Thought and Islamic Societies, ch.3) ، ولأسباب اخرى. بيّن طه حسين بعض

النواحي منها، ولو لم يذهب بمقدماته إلى النتائج الكاملة التي تحتملها هذه المقدمات. إضافة إلى الصعوبات اللغوية، تعترض دارس النص القرآني مشكلات اخرى لا حل لها إلّا بتوسل مناهج الفهم التاريخي. فمع ان في الاخبار المتواترة حول جمع النص القرآني من البساطة والحزم ما يشجع على التصديق بها، إلّا أن البساطة والحزم القاسر ـ وهما علاقة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقدة ـ يفيدان بإغلاق باب البحث أكثر من فائدتهما في الأمور التاريخية. ما هو بالضبط الذي استثني من مصحف عثمان، وعلى أية اسس تمت الاستثناءات؟ هل يمكننا اعتبار الأحاديث القدسية بمثابة استثناءات مقصودة أو غير مقصودة؟ وهل بامكاننا التدليل على ان خبر الغرانيق ينتمي الى هذه الاستثناءات وما هي الأسس العقائدية أو السلطوية أو القبلية التي أسهمت في الشكل الذي اتخذه هذا المصحف؟ ثم كيف تشكل لدى عرب صدر الاسلام مفهوم الدين المدوَّن. وقد أشار إلى هذا الأمر من منظور مختلف اسماعيل مظهر في العام ١٩٢٩، عندما كتب انه «ليس في السير القديمة ما يدلنا على أن النبي قد أمر بمثل هذا الجمع ومثل هذا الترتيب. على أن مجهودات عثمان أمير المؤمنين في هذا الصدد غير محمودة... فلدينا في القرآن بضعة أوامر ونواه. ولم تكن الفكرة أن تجمع هذه الأشياء في صورة كتاب محبوك الطرفين... ولقد أغفل جامعو القرآن هذه الحقيقة، فإن كل أمر من أوامر القرآن كان ذا علاقة بحالة من حالات العصر». («وثبة الشرق». بحث في أن العقلية التركية الحديثة هي مثال العقلية السليمة التي يجب أن ينتحلها الشرق ليجاري سير الحضارة العالمية، ص ٥١ ـ ٥٢) ثم ما شأن فواتح السور: هل هي ذات ارتباط بالحياة الدينية في جزيرة العرب، أم ترتبط بتقنيّة الكتابة في صدر الاسلام؟ وماذا كانت طبيعة المجهود «التحقيقي» ان شئت، وكيف نعلل التأكيد على خلق الله السموات قبل الأرض في آية، وخلق الأرض قبل السموات في آية أخرى؟ ولماذا لم ترتبط هذه الآيات المتناقضة بروابط الناسخ والمنسوخ. كما هو الشأن في آيات أخرى، كتلك المتعلقة بزواج المتعة؟ (انظر محسن الأمين، «الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة»، ص ٤٨ وما يليها).

(R.S. Powers, Studies in the Qur'án and Hadith. The Formation of the Islamic Law of Inheritance)

وأخيراً وليس آخراً، ما الذي نعرفه وما يجب أن نتوقعه حول تقنيات حفظ الكلام ونقله وتدوينه وعلاقة الكتاب بالمشافهة في صدر الاسلام؟.

لم تكن الحضارة الاسلامية وعلومها قادرة على مواجهة هذه الأمور، ولم يكن مرد ذلك ببساطة تقنياتها المعرفية، فقد توفرت لديها بعض التقنيات الفيلولوجية والبيانية وفرة ربما لم تعرفها أية حضارة اخرى قبل العصور الحديثة. إلّا أن تطبيق هذه التقنيات كان أمراً انتقائياً،

فقد صحت ممارستها في أطر، ولم تكن مشروعة في أطر أخرى. ذلك أن الأطر التي لم تكن مشروعة فيها اختصت بشؤون اعتقادية وعملية كانت عماد الحضارة الاسلامية المعرفي والرمزي في آن : من هنا عصمة نص الكتاب، والقرار الحضاري بإضفاء العصمة العملية على كثير من الحديث، وما نتج عن ذلك من سوء استقبال لنقد ابن خلدون لأحاديث المهدي على سبيل المثال (ابن الصديق، « ابراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون »). وعلينا أيضاً أن نشير إلى واقع تشترك فيه الحضارة العربية - الاسلامية مع الحضارات الأخرى، بل مع أفراد هذه الحضارات، وهي ان معرفة الذات لاتتم بالتطابق مع الذات، بل بأخذ مسافة من التراث، وليس هذا بالممكن بالنسبة للحضارات إلا باعتبار الزمان وانصرام الذات المعروفة ومعرفتها من قِبَل لاحق يدرجها في سياق هو آخر، وهو بالتالي قابل للمعرفة .

إن الآخر المتأخر الذي نشير إليه ليس إلاّ الحداثة ، وبالحداثة نعني تحديداً: وعي التحول وواقع الصفة النوعية لانسياب الزمن. لن نستعيد هنا الحداثة الفيلولوجية والتأريخية في مجال النصوص المقدسة التي ابتدأت بريشار سيمون وتوصلت إلى احدى ذراها عند سبينوزا في دراسته للعهد القديم (والتي ترجمها الدكتور حسن حنفي إلى العربية) ثم استمر تصاعدها في الدقة التاريخية واللغوية في القرنين التاسع عشر والعشرين مع شتراوس ورينان وبلتمان وغيرهم. وليس فعل الحداثة في النص المقدس إلاّ تحويله من اسطورة إلى تاريخ .

أما الاسطورة، فهي عبارة نستخدمها هنا بمعناها الفنّي المستخدم في تاريخ الأديان : الأسطورة خبر عن بداية ليست سوية الأمور اللاحقة إلاّ استعادات لها ، وما التاريخ إلاّ استمراراً نوعياً لها أو تدهوراً نوعياً عن سويّتها. بهذا المعنى ، قد تكون الاسطورة خرافة وهذا هو الشأن الغالب، وقد يكون لها أساس في الواقع التاريخي. وتكمن اسطورية الخبر بدءاً في أن العنصر الخبري فيه يتغلب على تاريخيته ويضحي بدوره فاعلاً للتاريخ مشكّلاً لسويّته. وبذلك فإن الاسطورة تتخذ شكلين عمليين في الحياة الاجتماعية والثقافية والروحية : فهي من جهة دستورها ومرجعها الرمزي، إذ هي عنوان ما هو سوي فيها والدال على النواقص التي لاتُفقه إلاّ كعدم سويّة؛ وهي من جهة اخرى دليل طقوسها العبادية واحتفالاتها السياسية وأوائل هذه الطقوس والاحتفالات.

بذلك يصبح النص المقدس الاسلامي وغيره عنوان السوية ومرجعها : فيقدم بذلك علم أصول الفقه تسويغاً نظرياً للأحكام العملية للفقهاء والحكام، يستخدم براعة منطقية ولغوية وبلاغية وسفسطائية تامة ، في سبيل إرجاع الاحكام إلى ما يعرف بأصول الفقه. أما في واقع الحال، فإن هذا الارجاع ليس استخراجاً للاحكام ، بقدر ما هو وسم لها بسمة الاسلام، وذلك بارجاع الاحكام الوضعية إلى مواطن الاسلام في القرآن والسنة والاجماع والقياس - أو القرآن و آراء الائمة - حسب المذهب. تأصيل الأحكام إذن إضفاء مرجعيّة

رمزية، هو فعل تسمية، أي انه إرجاع إلى سوية اسم ـ هو الاسلام ـ له عناوين ـ هي أصول أحكامه الفقهية ـ ارجاعاً رمزياً بالمعنى التام لهذه العبارة (راجع بهذا الصدد A.Al-Azmeh, Islamic Legal Theory and the Appropriation of reading).

تصبح بذلك الأحكام اسلامية، والاخلاق إسلامية، تماماً كما شرّع المعتزلة لانفسهم تاريخياً، بارجاع مذهبهم إلى الحسن والحسين وابن عباس وأبي بكر، أو كما رأى الأشاعرة في الأقوال المنسوبة إلى الرسول إنباءً عن أبي الحسن الأشعري، أو كما وجد المسلمون في العهد الجديد إخباراً عن مجيء محمد، أو كما استرجعت النبوات سوابقها وأوائلها في العهد الآدمي الأوّل، وكما ستكون الآخرة اعادة للامور الى السوية التي كانت لها في هذا العهد وفي أزمان الرسالات. (عزيز العظمة، *الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية*). بنفس الطريقة تصبح التنمية الاقتصادية شبه الماركسية، على يدي جلال أمين، اسلامية، ويصبح الطب اسلامياً، والشورى بين كبار العشائر ديمقراطية الى آخر هذه التلفيقات.

وكما نرى في الاسطورة استعادة معرفية لاحداث أُوَّل، نجد في الطقوس استعادة عملية لها. فللحج سوابق ابراهيمية، أو حتى آدمية، وللسعي والطواف تأسيس من قبل هاجر ام اسماعيل، وللاقتداء بزي النبي (أو بالبعض منه، ومنه الشعر الطويل) تمثيل للكمال البشري، وفي الاكثار من ترديد الحديث استرجاع آني لاحق لما فيه من قيم وشيم وتقرب من مقام الالوهية.

تؤسس الاسطورة مفهوماً «معيناً للتاريخ، لايكون لانصرام الزمان وانسيابه فيه خصائص نوعية، بل يتركز على بدايات واستعدادات لهذه البدايات، اي من اسطورة بدء ويوتوبيا ختام. ، تصبح معرفة التاريخ بذلك ليست إلا إعادة تأسيس للاسطورة على أساس من العلم التاريخي، كالجرح والتعديل، واستناداً على الاذعان للسلطة التي تؤسس التأريخ على هذا الأساس من الأسطورة. فالتاريخ الاسطوري هذا يرجع واقع العصر الى بداياته ويحيلها اليها. ولما كانت هذه الاحالة، كهذا الارجاع، من المستحيلات تايخياً، كان الاذعان لسلطة الماضي ليس الا إزاحة لعلاقة سلطة فعلية في واقع العصر: ليس الارتهان بالماضي الا ارتهانا للسلطة التي تؤكد ـ اداريا ـ على أن سلطتها تقوم على الارتهان للماضي والاحالة عليه.

نعود إلى سبينوزا وإلى فهم التاريخ الذي أسسه: فقد أسس سبينوزا، ومن سار في مسارات موازية له، التاريخ بما هو معرفة لتأريخية الأمور: تأريخية النص، تأريخية وأسطورية محتوى النص. وجاءت هذه المعرفة على صورة مغايرة للمعرفة قبل التاريخية للتاريخ والبنى الاسطورية للعلم التاريخي في العصور الوسطى الاسلامية: جاءت وعيا للتحرر من سلطة الاسطورة ومن اسطورة السلطة. يعني ذلك ان المجهود السبينوزي ـ ونرمز به للجهود الموازية التي ما اكتملت الا في القرنين التاليين على سبينوزا ـ قضى على اسبقية المعنى على التفسير

التاريخي. ذلك ان التعليلات التاريخية للنصوص المقدسة ـ اسلامية، ومسيحية ويهودية ـ السابقة على سبينوزا كانت تفترض معاني نصوصها في ضوء واقعها اللاحق. ولم تكن جهودها الفيلولوجية موضوعية، بل مرتبطة بمقاصد عقيدية أو عملية معينة. وقد افترضت هذه المقاصد ان ثمة «حقيقة» ناصعة تكمن في النصوص، وان الجهد التفسيري يجب ان ينصب على استكناه الحقيقة هذه. اما الفيلولوجيا السبينوزية، فقد رامت استعادة موضوعية المعنى وحقيقة المعنى، لا البحث عن معنى الحقيقة (هكذا عند T. Todorov, Symbolisme et interprétation) وهدفت إلى إرجاع الحقائق والمعاني إلى نصابها المتعين زمانياً ومكانياً.

من نافل القول ان انتباه الناابهين منا في اواخر القرن الماضي وفي الربع الأول من هذا القرن إلى التاريخ كنمط ممارسة الحداثة في كل مجتمع متحول ـ مجتمعاتنا شأن المجتمعات الاوروبية المتحولة في عصر العلمانية ـ لم يكن ناتجاً ببساطة عن لقاح الغرب، أو عدواه، أو غزوه الثقافي كما يحلو للبعض ان يقول. نتج هذا الانتباه عن التحولات الكبيرة والانقطاعات الجوهرية في البنى الثقافية والاجتماعية لدينا، خصوصاً التحولات التي طرأت على سوسيولوجيا المثقفين والثقافة، وخروج هذه وهؤلاء عن الاطار التربوي والعقلي للثقافة الاسلامية، وتحول اهل هذه الاخيرة إلى أقلية هامشية. أدى ذلك إلى تزعزع سلطة الأسطورة بتزعزع مكانة اصحابها، وصار لزاماً على المدافعين عن هذه الاسطورة اتخاذ الحس التاريخي عنواناً على حداثة اسطورتهم.

بذلك برز الاصلاح الاسلامي نظرة اعتذارية للاسطورة ولوقائع الحاضر في آن، ومحاولة مستمرة لتربيع الدوائر، مازالت سمته الغالبة حتى هذا اليوم. وبذلك فسر الامام محمد عبده عبارة «الطيور الابابيل» من سورة الفيل على النحو التالي:

«فيجوز لك ان تعتقد ان هذا الطير من جنس البعوض او الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وان تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه. وأن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وأن هذا الحيوان الصغير ـ الذي يسمونه الآن بالمكروب ـ لايخرج عنها، وهو فرق وجماعات لايحصي عددها الا بارئها.. ولايتوقف ظهور أثر قدرة الله تعالى في قهر الطاغين على أن يكون الطير في ضخامة رؤوس الجبال، ولا على أن يكون من نوع عنقاء مغرب، ولا على أن يكون له ألوان خاصة به، ولا على معرفة مقادير الحجارة وكيفية تأثيرها.. فلله جند من كل شيء» (عبده، «الأعمال الكاملة»، ٥/٥٢٩).

كما رام الاستاذ الامام أن يأخذ بعين الاعتبار المعارف التاريخية والجيولوجية الموجودة في عصره، ليناقش قضية عموم الطوفان، مقللا من الأهمية العقيدية لتصديق الأخبار التاريخية

الواردة في القرآن، مرجعاً اياها الى وجود الثقة بالرواة أو غيابها، ومنبهاً الى ضرورة الاطلاع والعلم قبل المجازفة بالكلام فيها وفي ماشابهها من القضايا، وقبل الانصراف عن ظواهرها إلى التأويل - أو التفويض - ان عارضت معانيها العقل (عبده، « الأعمال الكاملة »، ٥١٢/٣ - ٥١٣ - ٢٨٢). وقد استمر السيد محمد رشيد رضا - في مرحلته الاولى، قبل الوهابية، على الأقل - في اتباع خطى الاستاذ على نحو حاسم، وبادر إلى نفي الصفة التاريخية عن الروايات القرآنية عن الماضي بالعبارات التالية:

«وليس المراد بنفي كون قصص القرآن تاريخاً، ان التاريخ شيء باطل ضار ينزه القرآن عنه. كلا، ان قصصه شذور من التاريخ تعلم الناس كيف ينتفعون بالتاريخ. فمثل مافي القرآن من التاريخ البشري كمثل مافيه من التاريخ الطبيعي من أحوال الحيوان والنبات والجماد، ومثل مافيه من الكلام في الفلك - يراد بذلك كله التوجيه إلى العبرة والاستدلال على قدرة الصانع وحكمته، لاتفصيل مسائل العلوم الطبيعية والفلكية التي مكن الله البشر من الوقوف عليها بالبحث والنظر والتجربة، وهداهم الى ذلك بالفطرة وبالوحي معاً. ولذلك نقول لو فرضنا ان المسائل التاريخية والطبيعية المذكورة في الكتاب ليست مطابقة إلا لما يرى أو يعتقد الناس كلهم أو بعضهم في زمن التنزيل لما كان ذلك طعناً فيه، لأن هذه المسائل لم تقصد بذاتها بل المراد منها توجيه النفوس للاستفادة بها أشرنا اليه.» (محمد رشيد رضا، فتوى رقم ٤٥)

الملاحظ ان السيد رشيد يحمل التاريخ نفسه مسؤولية مجافاة الصحة، وهذا شأن طبيعي. كان أيضاً من الطبيعي ان تكون لهذه الفاعلية النقدية حدود هي النص: وكان النص عينه هو ماتوجهت اليه عناية رائد الحداثة التاريخية في تاريخنا الحديث الدكتور طه حسين.

افتتح كتاب «في الشعر الجاهلي» بقول هو برنامج عمل الفاعلية العقلانية التاريخية لطه حسين ولعصرنا برمته (في الشعر الجاهلي، ص ١٤): «لنجتهد في ان ندرس الادب العربي غير حافلين بتمجيد العرب او الغض منهم، ولامكترثين بنصر الاسلام او النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث الى ماتأباه القومية او تنفر منه الاهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية. . . . وانت ترى اني غير مسرف حين أطلب من الآن إلى الذين لايستطيعون ان يبرؤوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والاهواء حين يقرؤون العلم أو يكتبون فيه الا يقرؤوا هذه الفصول فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً».

انطلاقاً من رفض وصاية أهواء الحاضر واهواء الماضي على تاريخية الماضي، ولج طه حسين في تاريخ صدر الاسلام، وقرر ان ابوة ابراهيم واسماعيل للعرب كانت اسطورة

سياسية استخدمتها قريش لبسط سطوتها السياسية والدينية على الحجاز، تماماً كما استخدم الرومان اسطورة اينياس اليونانية في نسبة أنفسهم إلى بريام ملك طروادة («في الشعر الجاهلي»، ص ٢٦ ـ ٢٨). ثم شكك لاسباب تاريخية بتاريخية الشعر الجاهلي، وقرر ان لغة القرآن هي الدليل على لغة قريش، هذا مع انه أصبح من الثابت اليوم ان قضية لغة القرآن أكثر تعقيداً من ذلك، اذ يبدو انها كانت في بعض أجزائها تنتمي الى لغة خاصة بالخطاب الديني العربي المسجّع في عصر محمد. ثم أضاف طه حسين في محاضرات غير منشورة له القيت بعد سحب كتاب «في الشعر الجاهلي»، ان في القرآن اسلوبين لاعلاقة بينهما: الاسلوب االمكي، العنيف والقاسي الهارب من المناقشة، والمتقطع الفكر المقتضب المعاني، مما يعكس بيئة ساذجة جاهلة، والاسلوب المدني الرزين والمتفرع والذي يعكس بيئة متطورة نسبياً (محمد احمد عرفة، ***«نقض مطاعن في القرآن الكريم» يتضمن تفنيد ما القاه الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية***، القاهرة ١٣٥١، ص ٤ ـ ٦)، كما تناول فيه بعقلانية تاريخية بالغة قضية الحروف القرآنية (المصدر السابق ص ٧ ـ ٨) وغيرها من الامور.

وليس بوسعي الاستفاضة في شرح هذه الامور، وجل ما اتمنى فعله الان هو التنبيه على الريادة التي لكتاب ***«في الشعر الجاهلي»*** وللممارسة الفكرية لصاحبه بعامة: عناوين هذه الريادة استقلال الماضي عن اهواء الحاضر، استقلاله بذاته التاريخية وانفصال هذه الذات عنا، خضوع هذه التاريخية للعقل وللمعرفة العقلية التي لاشأن لها بالنتائج العقائدية لهذه المعرفة. وليس تنبيهي هذا من باب الاحتفال، بل إشارة الى ان مشروع طه حسين لم يكتمل.

ولاشك في ان الهجمة الشرسة التي تعرض لها، ولم تكن كلها لوجه الله بل كانت ذات ابعاد سياسية أكيدة، أدت إلى سحب الكتاب وإزالة أجزاء منه وإعطائه عنواناً جديداً هو ***«في الأدب الجاهلي»***. لم يتعرض له أحد على أسس تاريخية أو عقلية، بل تعرض الى انتقادات تفاوتت مابين سفاهة الرافعي وهدوء محمد فريد وجدي، الذي حاول أن ينقض نقد القرآن عند طه حسين بالقرآن نفسه، إضافة إلى التخمين، جرياً على سيرة غيره من نقاد الرائد الكبير. وعاب عليه وجدي الخروج على الجماعة (***نقد كتاب «في الشعر الجاهلي»***، ص ١١)، وهذا بالطبع ليس الا الوجه المهذب لاتهامه بالوقاحة وبتكذيب الاسلام الذي جاء في بيان علماء الازهر وعند الرافعي (مصطفى صادق الرافعي، ***«تحت راية القرآن»***، ص ١٥٩، ١٦١، ١٧٥ ـ ١٨٠). وتمثلت جذوة الانتقادات في القول بان التحري التاريخي للنص عند طه حسين قذف في القرآن وطعن فيه، على اعتبار انه لاعلاقة لهذا النص باللهجات العربية ولا بالقراءات، فالقراءات من جبريل حسب حديث اورده احد نقاد طه حسين (حسين،

«نقض مطاعن»، ص ١٠٦ ـ ١٠٧)

خلاصة القول ان الردة التي جوبه بها طه حسين قامت على أساس اعادة الاعتبار للاسطورة وارجاع النص الى مكانته المتعالية على التاريخ المؤسسة له في الخيال. ورفض امكانية المساءلة ووسمها بالخروج. واستندت هذه الردة، كما في فتوى محمد رشيد رضا (فتوى رقم ٧١٩ عام ١٩٢٧) بتكفير من يكذب وجود ابراهيم واسماعيل، الى اعادة الاعتبار لمفهوم الكفر والردة في عصرٍ هما ممجوجتان فيه ـ هذا علماً بأن السيد رشيد رضا، كسوابق له عند الغزالي وغيره، لايحجم عن الطعن التاريخي والفيلولوجي بكتب العهد القديم (***«شبهات النصارى وحجج الاسلام»***، ص ٣٣ ـ ٣٦)، تماماً كما ان الامام محمد عبده لم يحجم عن الاستشهاد بنقد النصوص المسيحية المقدسة من قبل النقاد الاوروبيين في القرن التاسع عشر للطعن في هذه النصوص (محمد عبده، ***«الأعمال الكاملة»***، ٥/٢٢ ـ ٢٣). وفي أيامنا هذه، وبعد أكثر من ستين سنة، من طه حسين يقدم لنا الدكتور حسن حنفي شروحاً رائدة حول تراث نقد النصوص الأوروبية، وعروضاً وافية لنظرية فويرباخ في الدين، مع الاصرار بأن هذا شأن لاينطبق على الاسلام (حسن حنفي، ***«دراسات فلسفية»***).

توقفت مسيرة الفكر التاريخي العربي عند عقدة أساطير التأسيس، التي لم تقتصر على ميدان الدين بل تعدته الى التاريخ القومي والى التواريخ القطرية والسياسية العربية. ولم يكتمل مشروع طه حسين، بل لم يستمر على صورة منهجية متكاملة، فقد تاه متعثراً في نصوص مبعثرة هنا وهناك وتلميحات قد تنغرس في ذهن اللبيب وقد تنبو عنه. واحجم الكثير من القادرين على السير على منوال طه حسين عن فعل ذلك، اتقاء للغوغاء أو مسايرة غافلة لهم او تملقاً لهم ولغيرهم، أو لأن النضوج الفكري المناسب لم يكن حاضراً. هناك استثناءات قليلة تعثرت لاسباب شتى. هناك على سبيل المثال كتاب ***«مقدمة في التاريخ الآخر»*** لسليمان البشير الذي أهدر، ليس فقط لنقده الجذري للرواية الاسلامية لصدر الاسلام، بل أيضاً بسبب السلوك السياسي لصاحبه، ولان الكتاب غير منضبط وبحاجة الى توضيب واحكام، او لأن المؤلف درزي. فبقي الوضع متعثراً على الرغم من وعي الكثيرين انه كما كانت أساطير البدء الجديدة عنوان ممارسة الحداثة الدينية في عصر الدعوة المحمدية، فان عنوان الحداثة العلمانية في يومنا هذا هتك أساطير البداية، ووعي التاريخ والتأسيس فيه وفق سياقه العالمي، وإعادة الوصل مع كونية طه حسين ـ مع مواضع أخرى، حيث تعطل الوصل بيننا وبين الترقي الثقافي والعقلي الكفيل باعادة الاعتبار للشرط اللازم للرقي في معانيه الاعم: الثقافة البورجوازية، والديمقراطية.

طه حسين
والتعصب الديني

هادي العلوي

مدخل تأريخي:

يتحرك العقل البشري بالاستناد إلى مزدوج الفكر الطليق FREE THOUGHT والفكر المشروط. وللفكر المشروط أسبقيه على الطليق يستغرقها تاريخ الدين المتجذر في المجتمع البدائي. فقد عاشت البشرية ألوف السنين وهي تفكر من خلال الدين، الذي انفرد بصياغة وعي الانسان طوال هذه المدة السحيقة، وساهم بالتالي في ايجاد نمط تفكير يقوم على المسلمات، ويستمد مقوماته من المواد الجاهزة التي يوفرها له مندوبي النص الماورائي. والتفكير من خلال الدين يعني التفكير من خلال الآخر حيث يفقد الذهن حافز الاستقلال، المشترط لانتاج فكر حي، قابل للنمو. والفكر المشروط وهو في الحقيقة مرادف للافكر، يستلزم ذهن مستريح قانع بمالديه، وغير مستعد للتخلي عن مقتنياته الموروثة التي لاتكلفه في أشد الاحوال أكثر من الشرح والتهميش.

الفكر الطليق بدأ مع الفلسفة. فهو حديث نسبياً. فبالقياس الاغريقي لايزيد عمر الفلسفة على الفين وستمئة سنة، وبالقياس الصيني ـ حيث ظهرت الفلسفة ظهوراً مستقلاً ـ لايزيد على الفين وخمسمئة. وقد تداخلت مع عصره عصور الاديان السماوية الثلاثة في العالم الاوراسي وعصر البوذية والهندوسية في آسيا الشرقية، فكان عليه أن يخوض الصراع مع الفكر المشروط كمنطلق لتطوره وتأكيد مقولاته المتحركة.

وكان الصراع أكثر احتداماً في عالم الأديان السماوية التي تميزت بمعتقدات أفضل

ـ كتبت هذه المقالة على النحو الساكن، وهو موقف يدعو إليه الكاتب في اصلاح اللغة.

تتخياً مع الارتباط بمصدر إلهي يجعل التعامل الحر مع هذه المعتقدات مثير لحساسية المؤسسة الدينية التي تتصرف هنا كمعبر عن علم الله وارادته المطلقة. ولان اليهودية لم تنجح في إقامة مجتمع سياسي يتيح لها الهيمنة على اتباعها، فقد انحصر الصراع في محيط المسيحية الأوروبية والاسلام. وبالنسبة للأولى بدأت صراعها ضد الفكر عندما صارت دين رسمي للدولة البيزنطية، ثم حين ترسخت الكنيسة في عموم أوروبا وتمتعت بسلطة زمنية تمكنها من فرض الانصياع للمعتقدات الكنسية بالقوة، وقد استغرق الصراع القرون الوسطى وعصر النهضة وشطر من العصر الحديث، قبل أن ينحسم لصالح الفلسفة والفكر الطليق، وخلف وراءه ضحايا من المفكرين الطلقاء تشهد على التاريخ الدامي للديانة الاوروبية. (قدرت ضحايا محاكم التفتيش الكنسية باثنا عشر مليون قتيل).

القتال مع الفكر الديني في الاسلام له أوليات ترجع الى صدر الاسلام، وربما كانت قصة التابعي عامر بن عبد القيس العنبري أول تجربة ساخنة في هذه الساحة الجديدة. وكان من مريدي عمر بن الخطاب. وصدرت عنه مواقف متصادمة مع مسلمات الدين الاسلامي وهي: امتناعه عن أكل اللحم (نباتي باصطلاحنا) امتناعه عن الزواج، وعدم حضوره صلاة الجمعة. ونقل عنه تفضيل نفسه على «آل ابراهيم» (لعله قارن سلوكه هذا مع سلوك الأنبياء). واستدعاه عثمان بن عفان من البصرة حيث كان يقيم واستجوبه، ثم نفاه الى الشام حيث استجوبه واليها معاوية بن أبي سفيان. ومنعه من العودة الى البصرة. (اخباره في تاريخ دمشق، لابن عساكر حرف العين. وفي صفوة الصفوة لابن الجوزي وفي كتب الرجال). وعبرت هذه الاجراءات عن حساسية الامويين ضد الهرطقة، والامويين متهمين بعدم صحة اسلامهم. الا أن هذا قد يختص بالولاء لمحمد، كشخص، وليس للاسلام كدين، وبوصفهم خلفاء للمسلمين كان الدفاع عن الدين الاسلامي من وظائفهم الاساسية فهو يعني الدفاع عن الاديولوجيا التي تقوم عليها دولتهم. فضلاً عن أنهم من قريش، المعروفة بشدة تدينها قبل الاسلام...

مع الخلافة الاموية ظهرت المذاهب الجديدة في دائرة علم الكلام. كما بدأت الفرق التي نشأت قبل ذلك بادلجة مبادئها السياسية وفق منهج المتكلمين. وكان الامويين أنفسهم قد اتخذوا لهم مذهب كلامي يتصل بسلوكهم السياسي القائم على قمع المسلمين ونهبهم. وهذا هو مذهب الجبر، إذ كانوا يقولون إن أفعالنا تجري على قدر من الله ولسنا نحن الخالقين لها. وبالتالي فما على المسلمين الا أن يصبروا ويرضوا بحكم الله فيهم. وللرد على ذلك ظهرت القدرية التي تمسكت بحرية الارادة وكون الإنسان خالق لأفعاله ومسؤول عنها. ثم طورت القدرية اطروحاتها في مذهب خاص بها اشتمل على اقوال اخرى تقع خارج ميدان الصراع السياسي. فاوجدت القول بخلق القرآن وبذرت بذرة المذهب الذي تمسك به

المعتزلة لاحقاً وهو اخضاع إرادة الخالق للطبع . ونفي الارادة الحرة . والقدرية أول المذاهب الكلامية ظهوراً. ثم تبعتها الجهمية فالمرجئة فالزيدية وفي هذه الأثناء أخذت الفرقتين السياسيتين الأسبق ظهوراً وهما الشيعة والخوارج بالخوض في قضايا علم الكلام، ونشأت وسط الشيعة تيارات مارقة كالكيسانية والمغيرية ومااشبه. (الخوارج تأخر ظهور الهرطقة فيهم الى مابعد الامويين).

في هذا الوقت أيضاً بدأت بالتبلور المؤسسة الدينية الإسلامية . وكانت تتشكل في البدء من القراء وأهل الحديث ، دون الفقهاء الذين كان لهم وضع متمايز بين رجال الدين ورجال القانون. وانخرط معظمهم في معارضة الأمويين . وتمثلت فئة رجال الدين ، رئيسياً ، في القراء ، الذين استمدوا اسمهم من الاشتغال بقراءة القرآن ونسخه وتعليمه .

وكانت المؤسسة الدينية الوليدة ، بقرائها ومحدثيها ، منحازة إلى الأمويين وتشتغل في جعبتهم . كما دعمت قمعهم للمعارضة . وتردنا من ذلك الأوان انتقادات من الفقهاء للقراء أهل الحديث بسبب تعاونهم مع « الظلمة » خلفاء بني أمية وعمالهم . وقد استفاد الأمويين من القراء والمحدثين في مكافحة المذاهب الجديدة بالوسائل الإيديولوجية التي وجهت للجمهور، لحمايتهم من تأثير هذه المذاهب .

وكانت الفرق الجديدة معارضة كلها للأمويين، وقد تداخلت طروحاتها الفكرية مع العمل السياسي ، الذي اتخذ في معظمه شكل النضال المسلح / مما يفسر طغيان وسيلة القمع الدموي في التعامل مع أصحاب هذه الطروحات . وقد قتل معظم مؤسسي وأقطاب هذه الفرق : معبد الجهني (ضم الجيم وفتح الهاء) أحد مؤسسي القدرية مع عمرو المقصوص وغيلان الدمشقي من أقطابها ، جَهم بن صفوان مؤسس الجهمية ، الحارث بن سريج زعيم المرجئة في عهده ، الجعد بن درهم احد مؤسسي مذهب القدر وخلق القرآن . ويمكن اعتبار هؤلاء، الأستاذة الأوائل للثقافة التنويرية في الإسلام . وقد ساهم في ملاحقاتهم إلى جانب الأمويين أفراد المؤسسة الدينية الذين أفتوا بقتلهم أو باركوه بعد حصوله .

بعد الأمويين ، أخذ علم الكلام بالابتعاد عن المعارضة ليصوغ أطروحاته في دائرة الفكر الخالص . وصارت المعارضة نهج شخصي لأفراد من المتكلمين ، لايعم الفرقة بأكملها ، كما كان الحال في المدة الاموية . وكان علم الكلام هو الحاضن الاول للفكر المارق ، الذي تطور الى التفلسف في غضون القرن الثالث . وبظهور الفلاسفة الى جانب المتكلمين دخل هذا الفكر طور النضوج والتكامل في نظريات فلسفية اتخذت منحى التنظير ، بعد ان كانت بداياته في علم الكلام الاموي ذات منحى إديولوجي .

في هذا الوقت حدث تغير في مواقع اطراف الصراع . المؤسسة الدينية ، وقد عادت

تضم الفقهاء وأهل الحديث والمفسرين واصلت دفاعها عن المعتقدات الاصولية المشتركة لعموم المسلمين . وقد أدارت نضالها ضد الفكر مستندة الى ثوابتها المقدسة فحددت معايير للمروق تُميز بها المؤمن عن سواه وَوَضعت قوائم بالبدع والمكفّرات مع العقوبة المقررة لكل منها . وتستند هذه المعايير في العموم إلى الحديث النبوي وأفعال الصحابة والتابعين . والقليل منها مأخوذ من القرآن ، الذي لم يشرع عقوبات دنيوية عن المروق الديني واكتفى بالتهديد بعذاب الآخرة . وأظهرت المؤسسة الدينية الاسلامية نفس التشدد المعروف لدى الكنيسة الأوروبية. وتحتوي قوائمها للبدع والمكفرات على تفاصيل دقيقة وموسعة تمتد من احكام المرتدين عن الدين الاسلامي الى احكام من يقول ان الاسم غير المسمى . أي المشتغلين في المنطق . أما العقوبات فأكثرها القتل ، وفيها احكام بالنفي والسجن والجلد والتشهير .

السلطة السياسية اتخذت صفة مزدوجة: فالخليفة ـ وهو الان عباسي ـ لايزال أمير المؤمنين والمسؤول بالتالي عن حماية الإيمان . لكنه في نفس الوقت حاكم يدير مجتمع آخذ بأسباب التمدن وتعتمل في داخله سيرورات حضارة مثقفة(*) . والسلطة في آسيا هي محرك التاريخ الفعلي، فهي باني المدنيّة وهادمها في آن . وفي الدولة العباسية ، اتضحت اكثر مهمة السلطة الإسلامية في / ومسؤوليتها عن / بناء المدنيّة الاسلامية . وهكذا في مقابل احادية الاكليروس المسلم بطابعها الايماني المغلق ، كانت السلطة بحملها الحضاري ، الزائد على مطلق الاديولوجيا (السائدة للدولة في ديمومتها) مناط علاقة مع المثقفين وفرت للثقافة مساحة تتحرك فيها إلى جانب الدين . وقد ترعرع الادب ، شعراً ونثراً ، في ظل الدولة ، كما ترعرع الفكر الفلسفي والكلامي ، فضلاً عن العلوم الجزئية (المتخصصة) التي عرفت عندهم بعلوم الأوائل ، نسبة إلى اليونانيين والكلدان الذين سبقت لهم العناية بها . وظهر في هذا الوسط المرعي من الدولة نقد للدين او موازاة له . وكان النقد صريح او ضمني ، مفهوم أو مبهم تبعاً للموضوع ولشخص الكاتب وظروفه . وبالطبع فقد كان هناك ثمن . ولكن في حدود التأثير الذي كانت تمارسه المؤسسة الدينية على الدولة، حيث دأب رجال الدين على تذكير الخلفاء والسلاطين المسلمين بواجبهم في حماية الدين وبالأحكام الشرعية المكرسة لمعالجة قضايا المروق .

لكن الدولة الإسلامية بعد الراشدين لم تتقيد بالشريعة الا في حدود مساة (الأحوال الشخصية أولاً) وقد أتاح لها ذلك أن ترعى الثقافة الغير دينية بعيداً ، الى حد ما ، عن قوائم البدع والمكفرات (**) . ولو أن المؤسسة الدينية وُفّقت في التكامل التام مع الدولة، لما سلم فيلسوف ولا متكلم ولا متصوف من القتل . كما كان سيقتل شعراء وكتاب عبروا عن أفكار هرطقية او إلحادية كالجاحظ والتوحيدي والمتنبي وابو نواس وسَلْم الخاسر وديك الجن

(سلم بفتح السين وسكون اللام) .

في هذا الضوء يمكن أن نرسم التخطيطة التالية لمستويات النضال ضد الفكر في الاسلام .

ـ من المعتاد أن يتعرض المثقف للتنكيل حين يوفق رجل أو رجال دين في دفع حاكم معين إلى محاسبته بتهمة هرطقة أو زندقة .

ـ وقد يكون الحاكم نفسه متدين فيبادر إلى الملاحقة منسقاً مع الفئات الدينية المحيطة به .

ـ وبعكسه تمر القضية في سلام . ولكن مع شرط أولي وهو ان لايتورط صاحبها في معارضة سياسية .

وهذه أمثلة للحالات المبينة أعلاه :

١ ـ قتل الحلاج بسبب تورطه في حركات معارضة للعباسيين ، ولكن بتهمة الزندقة .

٢ ـ نجاة أبو يزيد البسطامي الذي تجاوزه في الزندقة ، لعدم تدخله في السياسة .

٣ ـ قتل الزنادقة من طرف المهدي وابنه الرشيد وملاحقة المعتزلة بتأثير ما عرفا به من تدين . مع ارتباط الزنادقة في ايامهما بحركات سياسية معارضة .

٤ ـ قتل السهروردي بتدخل من رجال الدين في حلب . وهو فيلسوف ذو مذاق ديني .

٥ ـ نجاة الرازي الذي جاهر بتكذيب الأنبياء والتنديد بالأديان . والسبب عدم تدخله في السياسة (*) .

بوجه عام ، يمكن الاستنتاج ان التناحر الفكري في العصور الاسلامية لم يكن بين المثقف والدولة، بقدر ما هو بين المثقف ورجال الدين . وحيثما وجدت توترات من ذلك النمط، فهي موقف سياسي يختاره المثقف المناوىء للاستبداد . ولا يتداخل التناحر السياسي بالضرورة مع التناحر الديني، لأن حقليهما منفصلين في العادة . فالملحد قد لايكون من ذوي الميول السياسية وانما مثقف متفرغ لاختصاصه الثقافي، وهذا هو الغالب على الفلاسفة والعلماء وبالعكس . قد نجد مؤمن يعارض الدولة تحت شعار العدالة ومناهضة العسف . وبالطبع فالسلطة تفضل ملحد لايتدخل في السياسة على مؤمن يعارضها . ولو أن دوافعها في ذلك ليست سياسية بالحصر ، فهناك اعتبارات تتصل كما بينا بوظيفتها الحضارية .

بالتكامل مع سياسة القمع الجسدي ، كانت لرجال الدين فرص واسعة لملاحقة الفكر بالإيديولوجيا . وقد وضعت عشرات الاحاديث على لسان النبي والصحابة وأهل البيت وأئمة المذاهب الفقهية في ذم المنطق والكلام والفلسفة وتهديد من يشتغل فيها بأهوال يوم القيامة . وظهرت مؤلفات مكرسة لهذا الغرض في وقت مبكر من ظهور فرق أهل السنة

في القرن الثالث . وقد وصلنا منها كتاب « *التوحيد* » لابن خزيمة (بضم الخاء) من القرن المذكور . وفيه توضيح لعقائد السلف ورد على أهل البدع والملحدين من الفرق خاصة . وكتاب « *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع* » للملطي الشافعي من القرن الرابع و «*تلبيس إبليس*» لابن الجوزي من القرن السادس و «*الصواعق المحرقة على أهل البدع والزندقة*» لابن حجر الهيتمي من العاشر . وسيجت فعالية الفكر بأسلاك الميثولوجيا السماوية المعطلة للعقل، حيث تم لرجال الدين بقدر ملحوظ من النجاح عزل الجمهور عن نشاط المثقفين من هذه الفئات وإبقائه في محيطهم . وهم أقدر على مخاطبته ، نظراً لبساطة الوعي الشعبي وسهولة تقبل العوام للخرافة وخضوعهم الغير مشروط للعقائد الدينية . كما توصل رجال الدين الى تكوين غوغاء دينية تتحرك باشارتهم . وتتميز هذه الفئة من الجمهور بشدة الاندفاع وسرعة الاستجابة للتحريض . وكانت السلطة تتدخل لردعها في حالات كثيرة .

* * *

واصلت المؤسسة الدينية حضورها القوي بعد سقوط الحضارة، حيث تراجع النشاط الثقافي وتصاعد النشاط الديني . واستمرت على هذا الحال منفردة بالساحة طيلة ما اعتدنا على تسميته بالفترة المظلمة . ثم استيقظ رجال الدين على وقع حوافر خيول الغزاة القادمين من أوروبا . وتصدروا عندئذ حركة المقاومة ضد الغزو، شأنهم في ذلك شأن معظم القوى التقليدية في الشرق عند ظهور الاستعمار، والتي كانت تتصدى للغزاة الاجانب من منطلق مثلها الاجتماعية القائمة على اقتصاد مغلق أسيو ـ إقطاعي وضعها في تضاد تناحري مع النمط الرأسمالي الذي تحددت فيه هوية الغزاة . وشهد ميدان الصدام الساخن بين العالم الاسلامي المغزو والغرب الغازي جولات مذكورة خاضها الجمهور الاسلامي بقيادات سلفية تمتعت بحس وطني معادي للغزو وما يحمله . ولدينا من تلك الايام تراث وطني ملهم تتشكل معظم رموزه من رجال الدين او الزعماء السياسيين والعسكريين المتدينين .

ومع فشل المقاومة ودخول الاستعمار ، تغير الحال ، فقد انكسر الاقتصاد الاسيو ـ اقطاعي لحساب الاقتصاد الكولونيالي الذي جاء به الاستعمار، ووجدت المؤسسة الدينية نفسها في ذمة كيان سياسي جديد يقوم على هذا الاقتصاد ويرتبط من خلاله بالمتروبول الامبريالي الغربي في مجمل قضاياه وسياساته . وإذ لم يكن ميسور لها ان تواصل التحصن في اقتصادها ونمط حياتها المغلق فقد ارتبطت بما ارتبطت به دولتها . وكفت بذلك عن المقاومة لتصبح جزء من الكيان السياسي التابع . وقد مارست وظيفتها القديمة في الحفاظ على الدين من خلال هذا الموقع الجديد . وفي هذه الأثناء كان الفكر الوافد من اوروبا قد ساهم في ايقاظ العرب / كما سبق للفكر الوافد إلى اوروبا من العرب ان ساهم في إيقاظ الاوروبيين /

ومثلما جوبه الرشد بين اللاتين بالقمع والملاحقة من الكنيسة ، جوبه المثقف العربي المجدد ، الآخذ بالثقافة الغربية ، بالمقاومة من رجال الدين المسلمين ومن عموم السلفيين وأنصار القديم . وتمثلت قضية طه حسين هذا التطور بطريقة تستعيد ذكريات الصراع بين الفكر والدين في العصور الاسلامية . وكان طه حسين قد درس في فرنسا وهو من القلائل ، حتى الآن ، الذين استوعبوا الثقافة العلمية في الغرب بمستوى من الإبداع احدث تغيير عميق في عقليته ، المتأهلة أصلاً في السائد العثماني والمملوكي ، وجعل منه محور تغيير فعال في الأدب العربي الحديث، كما في الفكر العربي المدين له ، رئيسياً ، بما أحرزه من تطور ولو محدود نحو الأخذ بالأساليب الحديثة في البحث والخلاص من عثرات الركود والتقليد .

وتبدو حالة طه حسين ، كمثقف عربي تطور في اوروبا ، طبيعية من جهة تأريخها ، ونموذجية من حيث التأثير العاصف الذي احدثته في تفكيره . ولنقرأ هذه الفقرات من كتابه « *في الشعر الجاهلي* » لنرى كيف يتحدث بلغة جديدة غريبة على مصر والعالم العربي كله ويطرح اراء لم تألفها مصر ولاالعرب بعد ان حجزتهم قرون مديدة من الانحلال الحضاري عن موروثهم التنويري في عصور الإسلام الاولى . . .

قال بعد ان تحدث عن فهم ديكارت الذي سيكون مرجعه في هذا الكتاب :

« *يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه ان ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها ، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به . وان ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين . يجب ان لانتقيد بشيء إلا منهاج البحث العلمي الصحيح ، ذلك أنا إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين . وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم واكبارهم فاسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ، ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً . . . وكان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام فأخضعوا كل شيء لهذا الإسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لبحث علمي ولا لفصل من فصول الادب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث انه يؤيد الاسلام ويعلي كلمته : فما لاءم مذهبهم هذا أخذوا به وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً . . أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الإسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة .* » .

يقرر طه حسين هنا منهج بحث يتجاوز ديكارت ليدخل في الديالكتيك ، ولو أنه لم

يصرح بهذه الوجهة التي بدت آتية من فكر غربي أحدث زماناً من فكر ديكارت واكثر ضبطاً . ولنقرأ من تطبيقاته لهذا المنهج الأفكار الخطيرة التالية :

قال في معرض الكلام عن قصة عدنان وقحطان وإبراهيم وإسماعيل وما يتعلق بها من حكاية العرب العاربة والمستعربة وأصول العربية الفصحى :

«ورود هذين الإسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة اخرى . وأقدم عصر يمكن ان تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي اخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية .

وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول هذه الاسطورة في القرن السابع للمسيح . فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت الى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في مكة وما حولها وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية . . .

أمر هذه القصة إذن واضح . فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الاسلام لسبب ديني وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً . . . » .

و« *في الشعر الجاهلي* » الذي اقتبسنا منه أعلاه، توصل طه حسين بامتثاله الصادق لهذا المنهج الى إنكار معظم المأثور الذي وصل إلينا من شعر الجاهلية ونثرها . وأكد من ثم ان هذا الأدب لايصلح شاهداً على اللغة ولا وسيلة لتفسير القرآن . فالقرآن هو النص الوحيد الموثق لهذه العربية الفصحى التي كانت قد بلغت غاية رقيها حين ظهر الإسلام . وهو لا يُفَسّر بالشعر الجاهلي وانما بالعكس فنحن نتخذه لتفسير هذا الشعر الذي كتب بلغة القرآن من طرف أناس مسلمين نحلوه لشعراء جاهليين، يشك طه حسين ليس فقط فيما ينسب إليهم من شعر، بل وفي اسماء الكثير منهم . وبالتالي فهو لايصلح لفهم الحياة الجاهلية التي يجب أن نفهمها في القرآن فقط .

إن كتاب *الشعر الجاهلي* هو بمثابة إعلان ثورة في الثقافة العربية ، وقد هز بعنف عقلية الفترة المظلمة ، المتقولبة في غرار ديني شديد الصلابة . وأهمية الكتاب ، بل ثورته ، لا تكمن في موضوعه ، وهو شأن عادي من شؤون الأدب القديم لايترتب على نفيه أو اثباته نتائج خطيرة كالتي ترتبت على الكتاب ، إنما في منهج البحث ، وفي تطبيقه الخلاق من جانب ذلك الشاب الأعمى الذي عاد من فرنسا يحمل في رأسه ، ليس فنطازيتها التي تعشي العيون ، بل فكرها الفلسفي وأدبها الراقي متمثلاً إياهما في سيرورة تأيض لاتزال متفوقة على

نظائرها لدى أي مثقف عربي جاء بعده . .

صدر الكتاب عام ١٩٢٦، فأثار زوبعة في الوسط السلفي : الديني منه والعلماني . ونتابع فيما يلي خط الردود التي جاءت من مضاجع أقضّها الكتاب، لنرى كيف يستقبل فكر جديد من جانب حماة الأديولوجيا والقوى التقليدية في المجتمع . وقد استندت في الاقتباس لهذا الغرض إلى كتاب صدر مؤخراً عن وزارة الثقافة بدمشق عنوانه «*القديم والجديد*» جمع فيه محمد كامل الخطيب جملة الوثائق و النصوص ذات الصلة بالكتاب . .

من الطبيعي أن يبدأ رد الفعل من السلفية الدينية . فقد بادر شيخ الأزهر بعد صدور الكتاب إلى تشكيل لجنة من المشايخ للنظر فيه واصدار تقرير بشأنه يوجه إلى السلطات ويعلن على الملأ . وقد سجل التقرير النقاط التي اعتبرت مارقة أو مكفرة وهي :

١ـ «بناء البحث على التجرد من كل شيء حتى دينه وقوميته» . وهو ما صرح به في مقدمة الكتاب التي أوردتها سابقاً . والتقرير يعتبر ذلك خروج عن الدين مصرح به على لسان صاحبه ، وليس مجرد شرط من شروط المنهج .

٢ ـ وعن قوله بخصوص القراءات السبعة : «*إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ويسيغه النقل وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها والسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرأته ـ أي القبائل ـ كما كانت تتكلم*» .

قال التقرير الأزهري :

وهذا تصريح منه بأن القراءات لم تكن منقولة كلها عن النبي بل هي من اختلاف لهجات القبائل ، فالسبع المتواترة ليست عنده واردة عن النبي (ص) . ومعلوم في أصول الدين أن السبع متواترة وأن طريقها الوحي فمنكرها كافر .

٣ ـ إنه تذرع بهذا البحث إلى إنكار أصل كبير من أصول اللغة العربية من الشعر والنثر قبل الاسلام مما يرجع اليه في فهم القرآن والحديث .

واعتبر تقرير اللجنة الأزهرية هذه النقاط الثلاثة في الكتاب داعية تكفير لمؤلفه يوجب الحكم بارتداده عن الدين .

من ردود صاحب المنار ، وهو الشيخ رشيد رضا تلميذ محمد عبده ، انتقينا له الردود التالية من مجموعة محمد كامل الخطيب :

١ـ أطلق رشيد رضا على طه حسين وصف «المخذول» . وهذا الوصف استخدمه المؤرخ الذهبي ، لوصف أبو علاء المعري . ويقصد به من خذله الله فجعله يهذي بالكفر وحرم بذلك من رضوانه وجنته . والذهبي حنبلي متعصب .

٢ـ وقال فيما يخص الشعر الجاهلي :

- إنه من المسائل النقلية التي لايمكن اليقين فيها الا بالنقل المتواتر . فإذا كان هذا لم يحصل فيما مضى فلن يحصل الآن ولا في المستقبل لأن موضوعه الزمن الماضي .

٣- ويقول رشيد رضا :

الدكتور طه يعلم أن الدين مبني على الايمان . والايمان هو التصديق اليقيني المقترن بالاذعان، ويعلم انه ليس من الممكن تركه بمجرد أمر آمر لانه هو الحاكم على العقل والوجدان . وإنما غرضه بهذا إقناع تلاميذه المقلدين الذين لم يصلوا في الدين إلى علم اليقين أن الايمان والعلم بالحقائق ضدان لايجتمعان .(ص ١٨٣)

٤- وعير طه حسين بالعمى فقال بعد أن ذكر الآية :

«قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتي فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى» بان المراد بالعمى هنا عمى البصيرة لا البصر . فهل يقول الدكتور طه إن هذه الذكرى لاتتناوله لأنه أعمى البصيرة والبصر معاً فإذا حشر (يوم القيامة) لايمكنه أن يقول وقد كنت بصيراً ؟(ص١٨٥).

سبق لاسلاف الشيخ رشيد رضا أن عيروا المعري بالمعمى فقال أحدهم يهجوه .

كلب عوى بمعرة النعمان لما خلا من رِبْقة الايمان
أمعرة النعمان ما أنجبت إذ أخرجت منك معرة العميان

- أورد رشيد رضا رأي الشيخ محمد عرفة الآتي ذكره ، في أن طه حسين ليس طالب حق وإنما طالب رواج وليس ممن يعنيهم الصواب وإنما ممن يعنيهم الربح . وعقب عليه مصححاً :(ص١١٦)

هذا الحصر خطأ بيّن ، فان مطلب الرجل الأول صرف الناس عن الدين وحملهم على الالحاد والزندقة وغرضه الأول من هذه الشهرة بالفلسفة والتزلف للافرنج

والشتائم من أعمدة النقد السلفي . ولنقرأ مصطفى صادق الرافعي :(ص ١٣٥)

- الرجل متخلف الذهن تستعجم عليه الأساليب الدقيقة ومعانيها . وأكبر ما معه أنه يتحذلق ويتداهى ويتشبه بالمفكرين ولكن في ثوب الرواية

- والرافعي كالشيخ رضا يتهم طه حسين بالتبعية للغرب . وهو يعتبره خارج عن الأمة ولا ييأس مع هذا من صلاحه وهدايته فيقول : ***ولكننانرجو أن يهديه الله فيكون من أمته ويعود اليها*** (ص ١٣٦) .

- الشيخ محمد عرفة غراب، أراد أن لايكتفي بالشتائم بل محاججة طه حسين بطريقة علمية هادئة لدحض آرائه والكشف عن تهافت منهجه في البحث . وقد اختار المشكلة الأعقد في الكتاب وهي انكار وجود ابراهيم واسماعيل وبنائهما للكعبة واستعراب اسماعيل

بتعلمه العربية من قبيلة جرهم اليمانية وكتب ماخلاصته :

إن طه حسين يستطيع إنكار استعراب اسماعيل بتعلمه العربية من قحطان بدليل ما ذكره من الاختلاف البين بين العربية الحجازية التي يفترض أنه تعلمها وبين لغة قحطان التي هي الحميرية واخواتها في اليمن . لكن هذا الدليل لايكفي لانكار وجود اسماعيل وبنائه الكعبة . ويسمي علماء المناظرة ذلك بـ«منع التقريب». والتقريب مصطلح منطقي يقصد به الدليل المقدم على وجه يستلزم المطلوب . ويقولون في ذلك ان التقريب غير مسلّم (به) إذا سقط على وجه لا يستلزم المطلوب . ومثاله أن يقال إن هذا الشبح انسان ، ويستدل عليه بأنه متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة حيوان . والدليل صحيح لكنه لا يستلزم المطلوب وهو أن الشبح المتحرك بالارادة انسان ، لأنه قد يكون حيوان . فالمنطق يأمرنا إذا نفى الدليل شيئاً أن نقصره على ذلك الشيء ولا نعدّيه إلى ما سواه . ولو أردنا أن نصوغ دليل طه حسين المنطقي لكان هكذا : لو كانت الحجازية أصلها القحطانية لما بعد ما بينهما هذا البعد ، لكنهما متباعدتان ، إذن فليست الحجازية أصلها القحطانية . هذه النتيجة فقط . لكنه يزيد فيها ما يأتي : لم يوجد ابراهيم واسماعيل ولم يبنيا الكعبة ولم يهاجرا إلى مكة . وهذا هوس ليس منطقياً .ونبه الشيخ عرفة بعد ايراد هذا الدليل إلى انه لم يناقش طه حسين على قاعدة أن القرآن نص مقدس يقيني وإنما على قاعدة انه نص تاريخي وأنه بيّن له أن دعواه لن تتم لأن الدليل العقلي الذي استعمله لاينهض . وقال :«***فلم نلزمه بنصوص الدين لئلا يقال إن ذلك لا يلزمه الا المتدين وإنما ألزمناه بالأدلة العقلية المشتركة للانسانية كلها ، من تدين ومن لم يتدين*** » .

تكشف هذه النصوص عن عقلية السلفيين المعاصرين وطريقتهم في مجابهة الفكر الحر وهي بوجه عام تتشكل كاستمرار للنهج السلفي القديم الذي عرفناه في العصور الاسلامية ، والذي تشترك فيه السلفية المسلمة مع اتباع الأديان الأخرى من حيث أن الدين يعتمد على الايمان والعقيدة وليس على الفكر . ففي تقرير لجنة الأزهر يبدو الفزع واضحاً من دعوة طه حسين إلى التجرد من كل شيء في البحث العلمي لأجل الوصول إلى نتائج متوازنة ومقبولة علمياً . واعتبرت اللجنة هذه الدعوة بمثابة مروق عن الدين لأن التفكير عندها يستند إلى مستبقات مسلم بها تأتي من خارج الذهن حيث يمتنع على الانسان أن يتكلم من عندياته الا فيما يقتضيه الشرح والابانة عن النص المقدس . ومن هنا منع الفقهاء الاجتهاد في العقليات، أي البحث في العقائد بخلاف ما هو محدد في الكتاب والسنة وعلم الصحابة . بينما نهى رجال الدين عن الجدال المنطقي على قاعدة من «تمنطق تزندق» وهم متفقين عموماً على عدم جواز الدفاع عن العقائد بغير النصوص نفسها فإذا لج الخصم في الرد يكتفي بالقول المأثور : نُهينا عن التعمق ويفض النقاش . وقد مر بنا أنهم كفروا من يقول إن الاسم

غير المسمى لأن هذا من باب التمنطق .

وأنكر الأزهريين في تقريرهم إنكار طه حسين للشعر الجاهلي . وهو من مسائل تاريخ الأدب القابلة للأخذ والرد ولا مدخل فيها لرجال الدين، إلا من تأدب منهم فتناوله كموضوع أدبي وليس ديني . ومن المفارقة أن تتصدى مؤسسة دينية للدفاع عن أدب يُفترض إذا صح وجوده ، وهو صحيح عندهم ، أنه أدب وثني . ويتضح من التقرير أن هذا الأدب داخل في النصوص المقدسة وله الحجة على القرآن . بينما اعتمد طه حسين في رؤيته لهذه القضية موثوقية النص القرآني وكونه حجة على هذا الشعر . وأظهر تقرير اللجنة الأزهرية الخوف على القرآن من ضياع الشعر الجاهلي . ومثل هذه الوساوس الصغيرة تنتاب المؤمنين بعقيدة دينية أو ايديولوجيا لأن احادية عنصر الايمان تضعف قدرتهم على التفكير وتعمق فيهم الخوف على مسلماتهم . ومن هنا يلجأ حماة العقائد والايديولوجيات الى الاكثار من التحريمات التي تعبر أحياناً عن شعور مضخم بالخطر.

ويصدر تقرير الأزهر عن تعلّق بالنقل دون العقل . والنقل هو منهج أهل الدين المعول عليه في فهم الأشياء . وقوام النقل صحة الرواية باستيفائها الشروط المقررة لها في علم التاريخ وعلم الجرح والتعديل . والأخير محوره السند أي سلسلة الرواة الذين تناقلوا الخبر عن بعضهم . وهذا العلم من الأدوات الهامة في نقد التأرخة HISTORIOGRAPHY وقد نظر اليه علماء التاريخ المعاصر في الغرب كسابقة مجدية ، ولكن في حدود ، اذ هو أداة وليس وسيلة كلية . ولايخفى على الباحث في التاريخ أن صحة السند ليست بالضرورة دليل على صحة الرواية . فقد يرد خبر في مصدر موثوق عن سند موثوق بمقاييس علم الجرح والتعديل، الا أن مضمونه غير معقول في مقاييس علم التاريخ، فيجب الطعن فيه ورده . وكان ابن خلدون قد التفت إلى هذه النقطة الهامة في توثيق الروايات وحاول في المقدمة وضع معايير اخرى تخص المضمون للتأكد من صحة الخبر . وتوسع طه حسين في هذا الأصل الخلدوني الهام مستخدماً موهبته النقدية الفذة وخبرة الغربيين العالية في نقد التأرخة . وهذا من المستويات التي يصعب على رجال الدين بلوغها بسبب تعويلهم الاحادي على النقل . . ولننظر في هذا المثال من البيت التالي لامرىء القيس :

فاليوم أشربْ غير مستحقب   إثماً من الله ولا واغل

وهو مقبول عند اللغويين والمفسرين ، واستشهدوا به على إمكان التسكين للضرورة لان الفعل أشرب مرفوع فسكنه حتى يستقيم الوزن . والبيت اسلامي خالص فهو يشير إلى تحريم الخمر ، وأن شاربها آثم عند الله . لكن التعلق بالنقل يسمح لرجال الدين واقرانهم

الأكليروس اللغوي باعتباره من شعر الجاهلية لمجرد أن أحد الرواة نسبه إلى امرىء القيس .

وفي تكفيرهم لطه حسين بسبب رأيه في القراءات السبعة للقرآن ، خرج الأزهريين على الرأي السائد بشأنها وهو كونها من مسائل اللهجات واعتبارها في الأصل رخصة مؤقتة حتى تتعمم لهجة القرآن القرشية ويصبح جميع العرب قادرين على القراءة بها دون اختلال باللفظ أو المعنى ، فعندئذ تقتصر القراءة على لهجة واحدة هي هذه التي كتب بها القرآن . والقول إن القراءات السبعة متواترة عن النبي وان طريقها الوحي يتعارض مع الاتجاه المبكر نحو توحيد اللهجات وعدم الانسياق وراء البلبلة اللغوية . وفي كتب التفسير أخبار كثيرة عن ذلك ، كاعتراض عمر بن الخطاب على عبد الله بن مسعود حين قرأ : «عتى حين» أي حتى حين وهذه لهجة هُذيل (بضم الهاء) كما تقول التفاسير (الحقيقة أنها من أصل سامي اقدم لأن حتى متطورة عن عد كما تنطق بالعبرية والسريانية) وتبعاً للتفاسير ، قال عمر لعبد الله : القرآن نزل بلهجة قريش . ونهاه عن القراءة بلهجة هذيل وهي قبيلته . وقد وردتنا قراءات من هذه السبعة لايمكن تصور قراءة القرآن بها ، كالقراءة بالكشكشة وهو الحرف المتوسط بين الكاف والشين ويقابل حرف CH الانجليزي . ومنها القراءة التالية من سورة مريم :

«قد جعل ربش تحتش سرياً . أي : ربك وتحتك . ويكتبها اللغويين بالشين لعدم توفر رسم لحرف الكشكشة في الخط العربي .

وهكذا فالقراءات السبعة لا علاقة لها بالوحي ، لكن الفكر الديني يصعب عليه ان يتصور وجود تداخل دنيوي في كتاب مقدس فاعتبرها الأزهريين من مسائل الوحي مع ما فيها من إضرار بوحدة القرآن .

على نفس الطريق يمشي رشيد رضا ، وهو من تلامذة محمد عبده ، لكن المقايسة بين التلميذ والاستاذ تترجح لصالح الأخير خلافاً لسنة التطور . إذ أن محمد عبده شيخ متنور ومتـأثـر بروح العصر وقد توسع في التأويل للملاءمة بين الاسلام والاوضاع المستجدة في زمانه . أما رشيد رضا فرجل دين من الغرار الشائع ، ضيق الأفق ومتعصب . وقد بلغ به الانغلاق حد المحافظة على التسميات القديمة للشعوب فاستعمل اسم الافرنج ليشير إلى الأوروبيين . وهذا الاسم اختفى من الاستعمال في العصر الحديث . وهو ليس مصطلح ديني حتى يتمسك به ، لولا أن تقديس القديم يصبح عنده من توابع التدين حتى حين يكون هذا القديم من الأمور الغير دينية .

في ردوده على طه حسين قال رشيد رضا إن الايمان حاكم على العقل . وهو يقتضي الاذعان ، أي التسليم بما يقول النص الديني / كما يفسره رجال الدين بالطبع . والايمان هو رديف علم اليقين ، الذي ينبغي الوصول اليه لا عن طريق البحث والتنقيب عن الحقائق

وانما بالخضوع للمسلمات المنقولة وعدم اللجاجة في السؤال . بل عدم السؤال مطلقاً . (من هنا يفسر بعضهم آية الراسخين في العلم انهم سموا بذلك لتركهم السؤال وليس لرسوخهم في فن التأويل)

وغالباً ماينسى السلفي حاله فيسقطه على الغير. وقد اتهم رشيد رضا طه حسين باستغفال تلاميذه لانهم مقلدين، شأن غيرهم من التلاميذ. قال هذا بعد أن فرغ من تقرير علم اليقين الايماني القائم على الاذعان (الاذعان لامجرد التقليد). وكان عليه أن يحمد هذه الصفة في تلاميذ طه حسين لان فيها تعزيز وتأكيد للمنهج النقلي ـ التقليدي العربي يعتمده هو ويدعو إليه.

النقد عند السلفيين اتهامي ومعمد بالشتائم. والنصوص التي مرت كافية في الدلالة على هذا، وقد ورثت السلفية هذا المسلك عن سلفية العصور الاسلامية دون أدنى تمييز بين الجد والحفيد. ومن يطالع ماقيل بحق أبو العلاء المعري ليقارنه بما قيل في حق طه حسين لايجد فرق لافي اللغة ولا في المضمون(*). ومن الاتهامات التي تكررت ضد طه حسين أن منهجه سطحي. ولم يردفوا دعواهم هذه بتحليل لمنهجه يكشف عن عناصر التسطح فيه. وقال بعضهم إنه من جماعة «خالف تعرف» ويقصد بهذه المخالفة منهجه الجديد في الأدب والنقد واللغة والبحث، وهي تهمة تصدق على جميع المجددين في كل العصور وفي جميع البلدان.

ومن التهم التي رددها رشيد رضا ومصطفى صادق الرافعي تبعية طه حسين للغرب، وأنا لاأبريه من شيء من ذلك، لاسيما في شبابه. وهو كداعية حداثة لابد أن يتأثر بالثقافة الغربية ويضعها في مركز القدوة، ولا اشكال في ذلك لولا أن الكثير من الحداثيين لا يفرقون بين الثقافة الغربية والاديولوجيا الغربية. بين المثقف الغربي بنزعته العلمية وأفقه الانساني ـ الحضاري الواسع وبين المؤدلج الغربي الملحق بماكنة الاستعمار. وخلافاً للاديولوجيا، فإن الثقافة الغربية لم تعد في الواقع غربية، فهي قد أصبحت ثقافة العصر الحديث، والانتماء اليها ليس انتماء الى أوروبا وانما هو انتماء الى العصر وحضارته، ولم يكن لطه حسين من الوعي السياسي مايمكنه من ادراك هذا الفرق الدقيق بين الاديولوجيا والثقافة في الموقف من أوروبا، ومما يعقد الحال انتماؤه في ذلك الوقت إلى حزب الأحرار الدستوريين. وهو حزب موالي للانجليز كان يضم في نفس الوقت عدد من المثقفين العصريين ممن تعذر عليهم أن يفهموا طبيعة الاستعمار وأهداف الانجليز في مصر، بسبب تعلقهم الساذج بالثقافة الغربية. ويجب أن نسجل لطه حسين على أي حال نزاهة وطنية كانت كافية لمنعه من موالاة الانجليز. ومعروف أنه حول انتماءه من هذا الحزب المشبوه إلى حزب الوفد. وكان الأخير قد استلم السلطة عام ١٩٥٠ حيث ألغى معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا. وكانت قيادة الوفد قد اختارت

طه حسين ليكون وزير معارف في حكومتها التي جعلت مهمتها الأساسية اخراج الانجليز من مصر.

من جانبها تنطوي هذه التهمة على ملابسات بالنسبة للتفاهم. اذ تظهر كل من رشيد رضا وصاحبه الرافعي كما لو كانوا معادين للاستعمار بحكم استيائهم من تبعية طه حسين للغرب. لكن واقع الحال غير ذلك. فلم يكن لأي من هذين موقع معروف في نضال المصريين ضد الاحتلال البريطاني لمصر، وكانت علاقتهم طيبة بجميع الحكومات المصرية التي تولت الحكم في عهد الاحتلال. وكتابات رشيد رضا خاصة، مليئة بالتمجيد لرموز السلطة من الملك إلى الامراء والوزراء على طريقة وعاظ السلاطين في العصور القديمة والحديثة. ان ما ترفضه السلفية من الغرب هو ثقافته العلمية، أما مشكلاتها السياسية معه فقد تمت تسويتها منذ خرجت من حريمها الاسيو - اقطاعي لتندمج في المجتمع الكولونيالي الذي اقامه الاستعمار الغربي في عموم الشرق. وعندما يتحدث السلفي، ومن يوافقه من المثقفين عن الغزو الثقافي والتبعية الثقافية، فانما يقصد هذه الثقافة العصرية وليس الاستعمار في ايديولوجيته العنصرية وفكره العدواني ومجتمعه المتحلل أخلاقياً.

بنفس الروح الاتهامية، تمنى مصطفى صادق الرافعي على طه حسين أن يعود لأمته بعد أن خرج منها بكتابه عن الشعر الجاهلي. وما فعله طه حسين هو استخدامه لمنهج علمي جديد في البحث لدراسة احد فصول تاريخنا الأدبي. وهو لم يصل في بحثه إلى نتائج تجعله من المبشرين بالالحاد، وانما أداه التمسك الصارم بالمنهج الى مخالفة بعض المسلمات الدينية. ولم يكن له بد من ذلك للوصول الى علم اليقين في قضية كانت موضع تشكيك منذ العصور الاسلامية. ولعل طه حسين لم يكن مؤمن. لكن الايمان ليس من شروط الانتماء إلى الامة، حتى عندما يراد بهذا التعبير الامة الاسلامية. وثمة في هذا الصدد نقطة جوهرية تتعلق بمفهوم الحضارة الاسلامية. وكان طه حسين قد ألم بها في «*تجديد ذكرى أبي العلاء*» - مقدمات الكتاب، وفصلتها أنا في دراسات سابقة. وخلاصتها أن القرآن فرق بين اصطلاحين هما الاسلام والايمان، وجعل الأول بمثابة انتماء الى المجتمع الاسلامي غير مشروط بالاعتناق الصحيح للعقيدة مع مايترتب عليه من التزامات دينية. وقد تطورت الحضارة الاسلامية على هذا الاساس حين ساهمت فيها فئات شتى تنتمي إلى أديان ومذاهب فكرية مختلفة ولكنها داخلة تحت وصف المسلم والاسلامي دون المؤمن بالضرورة. ويعني هذا ان اصطلاح «اسلام» يتحدد ضمن توصيف سوسيولوجي يجعله أوسع من الدين - الايمان. (إذا استخدمنا هذا التحديد أمكننا القول مثلاً أن الخارج عن الامة في الوقت الحاضر هو من يخدم مصالح الامبريالية الامريكية واسرائيل وليس الباحث العلمي في الأدب والتاريخ).

نأتي الآن إلى مداخلة الشيخ محمد عرفة غراب. وقد حاول فيها أن يكون منطقياً

ويتجنب الشتائم والاتهامات، ولو أنه لم يقصر عن شأو اصحابه في هذا المضمار المشترك. ويمكن القول ان محاجته سليمة من حيث التركيب المنطقي. واطمئنانه الى جدواها ليس بلا أساس. ولم يكن يسع طه حسين في الواقع الا الوقوف حائراً أمام هذه المحاكمة، لو أنه كان قد جرى في بحثه على القواعد المقررة في المنطق الصوري الذي أظهر الشيخ تضلع فيه. إلا أن مناهج البحث الحديثة قد تجاوزت هذا المنطق بأشواط. بل وتجاوزه الاصوليين المسلمين (نسبة الى أصول الفقه) الى المنطق الاستقرائي حيث يرجع اليهم تقرير ثلاثة من مبادئه الأربعة المشهورة. ولو استمر المجتمع الاسلامي في صعوده لاستكمل هذا المنطق تطوره على يد المسلمين أنفسهم، وكانوا سباقين إلى اكتشاف واستخدام الكثير من مناهج البحث المعروفة الآن. لكن انتكاس الحضارة الاسلامية أبقى هذه الانجازات ناقصة.. ثم أدى التراجع في العصور التالية الى نسيانها. ولعل من نتائج ذلك تمسك الشيخ عرفة بالمنطق الشكلي. ولاشك أنه قد تخلف عن اسلافه بقصوره عن استخدام الاستقراء في مناقشته لطه حسين. وأظنه لو فعل لما وصل الى هذه القناعة السهلة.

إن حقائق التاريخ لاتؤخذ بالمنطق المجرد وإنما هي نتائج مباشرة للبحث المتخصص في هذا المجال. ولكل حقل معرفي وسائله ومنهجه الخاص به. والمنطق في معناه الأوسع هو الجامع البعيد للمبادىء العامة التي تحكم هذه الحقول في عمومها لا في خصوصها. ان العلماء الحقيقيين في الوسط السلفي يعرفون، حيثما وجدوا ـ وهم قلة في العصر الحاضر ـ أن كلا من علم الفقه وأصول الفقه وعلم الكلام ومباحث الألفاظ إنما هي علوم متخصصة تعتمد على مناهج معقدة وصارمة وتتطلب لاتقانها سنوات مديدة من الدرس والتحصيل ودرجة عالية من الجهد والتعمق في الاختصاص، قبل أن يعترف لصاحبها بأهلية الخوض فيها. وبدون هذه المعاناة الجدية لم يكن ممكن لعلماء اصول الفقه تحقيق ذلك الانجاز الكبير في المنطق حين اكتشفوا ثلاثة من قواعد الاستقراء الاساسية الأربعة وأسدوا للعلم الحديث بذلك خدمة جليلة، بعد أن قام كل من فرنسيس بيكون وجون ستيورات مل بتطوير تلك القواعد واكمالها لاقامة صرح المنطق التجريبي. لكن الشيخ محمد عرفة وامثاله من السلفيين يختصرون الطريق إلى الحقيقة المطلقة باللجوء إلى محاكمات منطقية مقطوعة عن مادتها. لقد اثبت طه حسين ان اسماعيل لايمكن أن يكون قد تعلم العربية من بني قحطان لان لغتهم هي ليست نفس اللغة التي كانت منطوقة في الحجاز في ذلك الوقت. وكان دليله في ذلك ملموس، استمده من الرجوع الى النصوص الحميرية ومقارنتها بالعربية الفصحى.

أما التشكيك في وجود اسماعيل وابراهيم فهو مبني على انعدام أي دليل مادي على وجود هذه الاسماء التي ذكرتها التوراة بدءاً من ابراهيم حتى موسى، ولا نذكر آدم ونوح فانكارهما أيسر بعد أن كشفت الآثاريات عن أصول الاساطير ذات الصلة بهما. وقد وجهت الكشوف

الآثارية ضربة للكثير من مسلمات الأديان السماوية الثلاثة وساهمت في ضعضعة العقائد، ربما أكثر مما فعلته الفلسفة، العدو التقليدي للدين. كما أن علم الأساطير تطور كثيراً وصار بالامكان الرجوع إليه في تمييز الخبر: هل هو دراية، أم حكاية أم خرافة، أم أسطورة أم أسمار. وصار لكل من هذه الألفاظ مدلول معين تبلور في اللغات الغربية وينتظر التبلور في العربية بعد أن يخرج أهلها من سبات العصر العثماني. ولم يعتمد طه حسين حين شكك في ابراهيم واسماعيل على أدلة منطقية وإنما استند إلى مادة بحث وفرتها هذه العلوم بعد أن أخضعها لمنهجه الجامع لعناصر من الشك والاستقراء والديالكتيك. والرد على المكتشفات العلمية انما يتم بمكتشفات مقابلة وليس بالدليل المنطقي.

قبل أن أغادر مقامات السلفيين اقتبس الرد التالي ـ لمحمد فريد وجدي على كتاب الشعر الجاهلي وصاحبه.

قال مشيراً الى طه حسين:

«طمس معالم أكبر ثورة اجتماعية حدثت في العالم وهي ظهور الديانة الاسلامية وماستتبع انتشارها من سقوط دول وقيام دول وفناء لغات وشعوب في لغات وشعوب وتبدل مبادىء وأصول بمبادىء وأصول وطروء عهد جديد على الانسانية انتقلت به درجات كثيرة في مدارج العلم والفلسفة والأخلاق والعمران...

وانه:

.. يحتقر هذه الثورة الكبرى ويستخف برجالها الذين أخذوا حظاً من تمثيلها والاضطلاع باعبائها»(ص١٢٤).

محمد فريد وجدي من كبار الكتاب في جيل طه حسين، وكانت له ميول دينية، إلا أن ثقافته غربية أي حديثة، من حيث الاساس. ومؤلفاته تشهد بذلك، لاسيما موسوعته الكبيرة ***«دائرة معارف القرن العشرين»*** ولذا يأتي رده هذا على كتاب الشعر الجاهلي مفاجأة غير متوقعة من أمثاله. وهو رد ظالم وخالي من الانصاف. وقد بحثت في الكتاب ودققت فيه لأعثر على أي دليل صريح أو ضمني ليس فقط على احتقار أو طمس متعمد بل ومجرد موقف سلبي تجاه الحضارة الاسلامية ومنشئيها العظام، فلم اعثر على أي شيء. واضح أن السلفية قد استخفت في هذا الكاتب الكبير فجعلته يصدر أحكام بدون حيثيات حكم، بعد أن غرق كما يبدو لي في اتباج تلك الضجة الكبرى التي أثاروها بوجه الكاتب الشاب. وكان أولى به أن ينصره لأنه ينصر بذلك جوهر ثقافته التي اشتمل عليها ويدافع به عن نفسه وهو يؤلف موسوعة للقرن العشرين وليس للعصر العثماني.

لا أدري إن كان انكار وجود ابراهيم واسماعيل قد اعتبره وجدي من باب الاستخفاف برجال تلك الثورة، ولكن اتراه كان يعتقد أن هذين الشخصين هما من مؤسسي الاسلام إلى

جانب محمد؛ أم لعله اعتبر الحديث عن تاكتيك الأسطورة الذي استخدم لغرض سياسي أو ديني تحقير لشخصية محمد؟ إن أي منطعف كبير في التاريخ يستلزم ايديولوجيا تتحرك الجماهير بالاستناد إليها . وقد تكون الايديولوجيا زائفة وقد تكون علمية ، إلا أن دورها وأداءها في منعطفها الخاص بها لايختلف. . . فقد خدمت الايديولوجيا الدينية نهوض محمد الاسلامي كما خدمت الايديولوجيا الماركسية ثورة لينين البلشفية. والثورة التي قادها ماوتسي تونغ وليوشاوشي في الصين. والايديولوجيا حتى المركبة في الأصل من مبادىء علمية، ليست مطلوبة لذاتها وليس المقصود بها تقرير حقايق فهذه مهمة الفلسفة، وانما هي منظومة افكار تتشكل منها ضوابط تحفيز وتنظيم لعمل الجماهير في أداء وظيفة ثورية ضمن معطيات تأريخية محددة. وقلما تكون الايديولوجيا أداة تنوير، بل هي بالعكس مصدر تقنين لحركة العقل ، يحصرها في دائرة الضرورة لمنعها من التفجر في أفق أوسع قد يكون في لحظة ماحائل دون الوصول إلى عمل جماهيري منتج . وعندما تبنى القرآن تلك الروايات التي لم تثبت تأريخياً فهو لم يكن يستهدف تعليم العرب حقايق التاريخ وانما تعبئتهم بفعل الدوافع والمؤطرات الايديولوجية للنهوض بالمهمة التي أرادهم لها محمد. وبالتالي فإن التعامل من طرف باحث مع ظاهرة تأريخية معقدة كالاسلام يتطلب إذا أريد له أن يكون موصل للحقائق، عدم التقيد بمظاهر الأشياء وأغطيتها الايديولوجية وأخذها مأخذ الحقيقة المطلقة التي لايطالها الشك. فهذه من مسائل الايمان، والباحث غير ملزم بها إلا أن يكون داعية، أي مؤدلج . وهي وظيفة أخرى لاعلاقة لها بالبحث العلمي .

والآن، ماذا فعل طه حسين أمام هذه الحملة العاصفة التي أثارها كتابه؟ .

أوصلت السلفية قضية الشعر الجاهلي إلى البرلمان. وكان يرأسه سعد زغلول الذي أظهر انحياز ضد طه حسين أراد به، فيما اعتقد، ارضاء جمهوره المصري، المتدين على العموم. وتكلم بعض أعضاء البرلمان بلسان الأديان السماوية الثلاثة التي أهانها طه حسين وطالبوا بإتلاف الكتاب وإحالة مؤلفه إلى النيابة . وكانت الحكومة ضد اتخاذ اجراءات كهذه.

وهي حكومة الأحرار الدستوريين المناوئين للوفد والموالين للانجليز. وبعد مناقشات مطولة تقرر إحالة القضية إلى النيابة وحجز الكتاب. وأجري تحقيق مع طه حسين انتهى إلى غلق القضية لعدم توفر قصد جنائي. وللقضاء المصري عراقة في الاستقلال والنزاهة النسبيين تتصل بالعصور الاسلامية. لكن أثر الحكومة واضح أيضاً في هذا القرار. ومن حيث الشكل تبدو السلطة المصرية وكأنها تصرفت كحامي للمؤلف كما كانت تفعل السلطة الاسلامية في أمور معينة من هذا القبيل. إلا أنها خضعت في المقام الاول للعصبية الحزبية، كما تصرفت

من موقع الخصومة لسعد زغلول وجمهوره. وأصيب السلفيين بخيبة أمل عبر عنها كبيرهم رشيد رضا عند نشره نص قرار النيابة. وكان الازهر قد شكل عند الاحالة على النيابة لجنة لمناظرة طه حسين ومناقشة وكلائه القانونيين. ويقول رشيد رضا عن ذلك:

وقد ظهر من ضعف هؤلاء في المناقشة ما كان مدعاة الامتعاض والأسى من أهل الدين والتقوى. وقال بعض الملاحدة إن علماء الأزهر أرادوا أن يثبتوا كفر الدكتور طه حسين فأثبت هو كفرهم (ص١٦٤).

وأهملت القضية حتى عام ١٩٣٢ ، حيث أثارتها حكومة اسماعيل صدقي التي لقيت معارضة من طه حسين بسبب فساد سياستها الداخلية والخارجية. وبالاستناد إلى القضية العتيقة ، أصدرت قرارها بفصله من عمادة كلية الآداب. والقرار سياسي. وليس ديني.

الاجراء الوحيد الذي اتخذ في حينه سحب الكتاب من التداول. وفي العام اللاحق صدرت طبعة جديدة منه بعنوان «*في الادب الجاهلي*» حذفت منها الفقرات المتعلقة بابراهيم واسماعيل وبعض المواد التي أثارت حفيظة خصومه. لكن الكتاب الجديد كان أوسع من الاصلي بأكثر من الضعف. وهو يمثل قفزة نضج سريعة بالقياس اليه. وفيه تتكرس شخصية طه حسين ليس كأديب أو ناقد أدبي وانما كمفكر من طراز جديد فذ ومتفرد من بين أبناء جيله كلهم . ويمكنني أن أقول انه كتاب النهضة الفكرية في العالم العربي ، تلك النهضة التي مهدت لها ثقافة القرن التاسع عشر دون أن تتأوج في مثال مؤثر قبل طه حسين. والكتاب متقدم ليس فقط على سائر مؤلفات الجيل بل وعلى مؤلفات طه حسين الأخرى. ومن الصعب على من يقرأه بذهن مفتوح أن لايتأثر به ويدفعه إلى إعادة النظر في محمولاته التقليدية. . انه كتاب تأسيسي يخترق سبات العقل ويفتح البصر على حقائق تبدو كما لو كانت آتية من تاريخ مجهول. ومن بين الكثير من المؤلفات التي عاصرته أو جاءت بعده، لايزال الكتاب مقروء وطبعاته تتجدد، فهو من غرار تلك الكتب التي تحتفظ بوهجها حتى بعد أن يتم تخطيها في رحلة التطور التي كانت هي من فواتحها. ومع أن مؤلفه كان كما ذكرنا قد وضعه ليكون بديل عن الكتاب الأول، فهو قد واصل الثورة التي أعلنها هناك بوتيرة أكثر تطامناً إنما أكثر عمقاً. ولم يتنازل طه حسين في هذا الكتاب للسلفية الغاضبة إلا عن عبارات معدودة لم يخل حذفها بالمضمون الاصلي. وأنا على أي حال لا أريد اعطاء الكتاب وصاحبه ورقة اعجاب مفتوحة. لقد تحدثت عن تأثيره ودوره في تثوير العقلية العربية المعاصرة ولم أتحدث عن تفاصيله ومواده الغنية الشديدة التنوع ، والتي يمكن لفكر نقدي نزيه متقدم عليه أن يجد في تنوعاتها كثير مما يستحق النقد والتصويب.

هل طه حسين ملحد؟ .

هو أعلن انـه مؤمن بكل مايؤمن به غيره من المسلمين. ولعله أعلن ذلك استجابة للعاصفة التي أثارها منهجه الجديد. على أنه كما بينت من قبل لم يكن يتوخى التبشير بالالحاد حين اختار الشعر الجاهلي موضوع لتطبيق منهجه. ويبدو لي ان طه حسين بعيد عن الالحاد كفكر، فهو قد قرأ ديكارت بالخصوص وتأثر بمنهجه في الشك، ذلك التأثر الذي وقفنا للتو على مداه الواسع والعميق. لكن ديكارت لم يكن من فلاسفة الالحاد. وهو لا يصلح كمرجع لملحدينا الذين يجدون لهم متسع في موروث الالحاد الاسلامي، ثم في فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية كما في فلسفة هيوم واضرابه وأخيراً في الفلسفة الماركسية التي اقامت الالحاد على قواعـد علمية أمتن. على أني أجـد مايسـوغ وصفه بالعلمانية الخالصة وبعدم التدين الخالص، وبثباته على هذين حتى النهاية. أما الالحاد فهو موقف فلسفي، وطه حسين رغم دقة تفكيره التي ظهرت في الأدب الجاهلي وبعض كتبه الأخرى، ينطوي على مزاج أديب، وفنان، لا فكر فيلسوف. وقد كان لتكوينه الادبي أثر كبير في عدم استقراره على منطلقاته الاولى. ولكن ليس الى حد التخـلي عنها وخيانتها. . . ربما أملى مزاجه عليه في ظرف ما وبتأثير وضع ما أن يكتب بطريقة يبدو فيها وقد اعاد النظر في فكرة كان يؤيدها في السابق ويستند اليها في بحوثه. العوالم المادية والاقتصادية مثلاً لا يهملها في أي من كتاباته الجادة، متابعاً فيها أساليب التفكير في أوروبا مع مافي ذهنه المستوعب من أوليات مرجعية استقاها من التراث في نفس المنحى. ومع هذا نجده يكتب مقال صحفي يدافع فيه عن جمال هيلانا ضد كاتب آخر كتب عن الدوافع التجارية وراء حروب طروادة. وكأنه رأى في ذلك انتقاص من هذا الجمال الخالد الذي يجب أن يكون هو وحده الدافع و المبرر لتلك الحروب الطاحنة! . .

وبتأثير هذا الحس، دعا إلى نظرية الفن للفن. وما دفعه إلى ذلك هو رداءة الأدب السياسي الـذي يكتبـه بعض المنـاضلين الـوطنيين واليسـاريين. وهـو ناقد متشدد يأخذ بالاصعب في كل شيء وبالأشد اكتنازاً وغنى من التجارب الأدبية، ولا يوافق على أدب لايرقى إلى المستوى الذي يتصوره هو للابداع الادبي مهما يكن مضمونه هادف وخير. ولا أحسبه فيما عدا ذلك من المعارضين للادب الملتزم والا كيف كتب قصة «المعذبون في الارض» لاشك أنه لم يكتبها خالصة لوجه الفن. .

مهما يكن، فإن المزاج الأدبي للمثقف يمنعه من التمنهج الكامل. وهكذا كان طه حسين، مفكر وناقد أدبي وأديب في آن واحد، وأنا على هذا الاساس أفسر كتابته في التاريخ الديني، خلافاً لنقاده التقدميين الذين اتهموه بالتراجع أمام السلفية. وهم في الغالب من

الجيل الشـاب الذي انغمر في النضال اليساري أيام سيادة الستالينية واتشح بسبب ذلك بالكثير من الاخلاص والنبل مع الكثير من الدوغما والسلفية المضادة.

وبالرجوع إلى أبرز آثاره في هذا الحقل وهو كتاب «على هامش السيرة» نراه يحدد في المقدمة الخط الذي ستخضع له الكتابة في هذا الموضوع النبوي. ومقدمة الكتاب تتمتع بأهمية مخصوصة، ففيها تطالعنا دعوة إلى استثمار الأدب الملحمي عندنا. وقد كتب في السطر الأول يقول انه لم يؤلف هذا الكتاب للعلماء ولا للمؤرخين لانه لم يريد به العلم ولم يقصد التاريخ، وإنما أراد الأدب. وأي أدب؟ تحدث طه حسين عن «كنوز» يجهلها الناس تتمثل في ذلـك الـتراث الضخم المتضمن في أحاديث الجاهليين واخبارهم وما كتبه القدماء من التاريخ بما فيه تاريخ السيرة والفتوحات والفتن والحروب وغيرها، مما يدخل في صميم الحياة الاجتـماعية، التي لم تنفصل في الاسلام عن الحياة السياسية. وهو يرى في هذه الملاحم مصـدر الهـام للكتـاب والشعراء ومصدر توعية وتحفيز للشباب في كل جيل، من خلال ماانضمت عليه من آيات البيان وماتميزت به من شمولية تجعلها قادرة على تخطي عصرها إلى العصور كلها والبيئات كلها والأجيال كلها. واستشهد بالأليادة وما تركته وتتركه من التأثير الخالد على آداب الغرب قديمها وحديثها. ويعتقد طه حسين أن حياتنا القديمة حافلة بما يوازي الالياذة من الأحـداث والمـلاحم. وبالطبع فإن أبرز وأميز هذه الأحداث وأكثرها حضوراً على مدى الأجيال هو حدث ظهور الاسلام، أي السيرة. ولم ينظر طه حسين إلى هذا الحدث من جانبه التاريخي كما حدد في البداية، تاركاً ذلك للمؤرخين، وانما أراد أن يتناوله من جانبه الأدبي في قصد واضح لاثارة الانتباه إلى كنوز الأدب الملحمي والقصصي القديم، والمساهمة في كشف مايمكن لفرد من الكتاب كشفه منها.

السيرة اذن كملاحم لا كأحداث. وهي بهذا التقييد فصل هام من فصول الأدب العربي، ستعطي العرب شيء هام من أدبهم الملحمي والقصصي الخاص بهم. وطه حسين في معالجته لها قاص وروائي لاناقد ولا مؤرخ. ومن هنا لايقارن «على هامش السيرة» مع «حياة محمد» الذي الفه محمد حسين هيكل، لاليخدم سيرة خالق العرب وصانع حضارتهم وانما لكي يتملق للسلفيين ويتوب إليهم مما فرط منه من أفكار مجددة فيما سلف من شبابه(*).

ولم يتقيد طه حسين بأحداث السيرة كما دونت في مصادرها، وانما اتخذ هذه الاحداث مادة للقص واضفى عليها من خياله الروائي الشيء الكثير. أما مدى توفيقه في هذا فمتروك للنقاد. وحسب علمي لم يكتب أحد دراسة نقدية للكتاب من هذه الزاوية، فقد دأب الناس على النظر اليه ككتاب في التاريخ . . .

هل التزم طه حسين في هذا الكتاب بمراضاة السلفيين؟ المقدمة لا ترضيهم بالتأكيد. أما القصص فهي لاتعنيهم لأنهم لايقرؤون الأدب الحديث ويعتبروه من بدع الكفار. على

أن القارىء لايعدم أن يجد في بعض النصوص مايوحي بهذا التوجه. هناك فقرات وعبارات جاءت ناشزة عن مجرى الكلام في أدب قصصي يراد له أن ينتشر بين الناس على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم الدنيوية والدينية. وقد بدا طه حسين في هذه النصوص محكوم بذلك النمط من الأدب الذي رفضه واندفع بسببه إلى التبشير بنظرية الفن للفن، لأن حسه الابداعي العميق كان يضيق ذرعاً بنثرية الأدب الملتزم وأسلوبه الوعظي.

فما الذي حمله على ذلك وهو يعلم أنه بجنوحه الى هذا الشكل من الكتابة انما يفسد جو القصص ويضعف من عناصرها الايحائية؟.

ليس من تفسير سوى التملق الذي يحمل عليه الخوف. ولا بأس من الاعتراف أن طه حسين كان يخاف ومن أكثر من جهة؛ يخاف من السلفيين، ومن جمهورهم ومن السلطة. وكان بسبب هذا الخوف يحمل نفسه على التملق للسلفيين وجمهورهم حيناً وللسلطة حيناً آخر... اذكر أني قرأت له في أواخر الاربعينات خطاب تملق للملك فاروق وكنت في عشرياتي فلم اتمالك نفسي من شتمه واتهامه بالانتهازية والتبعية للملك. وأنا أدرك الآن انه لم يكن يسعى للحصول على مكسب من أحد وانما لتجنب الشر. وأدرك أيضاً أن شيخه أبو العلاء قد سبقه إلى هذا، بل ولعله قد تفوق عليه في وساوسه وفي الثمن الذي كان عليه أن يدفعه لقاء فكره الطليق... كان أبو العلاء اذا كتب لزومية مارقة كتب من حولها عدة لزوميات مؤمنة ليتمترس بها فلا يظهر من كفره مايغري به المؤسسة الدينية وغوغاءها. ثم زاد عليه بأن وضع بعد انتشار اللزوميات كتاب سماه «زجر النابح» أراد أن يتنصل فيه مما في اللزوميات من مروق. وتبعاً لمؤرخيه، فقد وضع هذا الكتاب بعد أن استبد به الهلع من هجوم المتدينين عليه. وكان كارهاً له. وقلت انا في كتابة لي عن المعري ان «زجر النابح» هو بمثابة «براءة» من ذلك النوع الذي يوقعه المناضلين تحت حراب الشرطة.

ولا يجوز التعويل عليه عند دراسة فكر المعري لان المكره على كتابة شيء هو كالمكره على تطليق زوجته، وحكم الشرع الاسلامي في طلاق المكره انه لايجوز.

اضطر طه حسين إلى المداراة والتكلم بلغة دينية في القصص التي موضوعها شخصيات مقدسة. وهو قد توقع الحرج منها سلفاً، فنبه في المقدمة الى انه سيلتزم فيها بما ورد في المصادر. وهذا خلاف مافعله مع شخصيات اخرى جاهلية واسلامية كان في وسعه أن يلائمها مع أغراضه الادبية. وكثيراً ما تواجه هذه العقدة من يكتب اعمال كهذه مستمدة من التاريخ حين يصطدم بالتحريمات فتحد من حريته في العمل. وقد عانى منها منتجي فلم الوعد الحق، أحد اسلاميات طه حسين، فشوهوا القصة في أروع مشاهدها وهو المبارزة المثيرة التي وقعت في معركة بدر بين ثلاثة من زعماء قريش وفرسانها وثلاثة من زعماء وفرسان المسلمين. والاخيرين هم علي بن أبي طالب، وعمه حمزه وابن عمه عبيدة. واذ حرم الازهر

والنجف ظهور هذه الشخصيات في التمثيل فقد اختزل المشهد المثير والذي كان من فواصل المعركة الأساسية، إلى سيوف تتحرك في الهواء كأنها الاشباح أو القرقوزات المدارة من وراء المسرح.

تختلف اسلاميات طه حسين الأخرى عن كتابه في السيرة. وهي رئيسياً: «الشيخان»، «عثمان»، «علي وبنوه»،ففي هذه الكتب تصرف كمؤرخ لا كأديب أو ناقدأدبي ، وكان قد ألفها في وقت متأخر عن كتاباته الأدبية. ومزيجه فيها أقل صرامة منه في الأدب الجاهلي. لكنها تميزت باستحضار للعوامل الاجتماعية يشير إلى التأثر بالتفسير المادي للتاريخ. وليس في هذه الكتب مداراة مخططة للسلفيين يمكن اعتبارها الباعث على تأليفها. ولاشك أنهم لم يستقبلوها بارتياح لبعدها عن لغتهم ومألوفهم العقائدي. سوى أنهم اعتادوا على التعاطي مع كتابة من هذا القبيل تأتي من الغير: مستشرق أو مسلم مشبوه على قاعدة المثل القائل: الفضل ماشهدت به الأعداء. وربما لجؤوا إلى تضمينها في كتاباتهم للاستدلال بها على أمور معينة ولو من دون أن يصلوا إلى دمجها في منظومتهم الفكرية نظراً لغربتها عنهم.

امضى طه حسين بقية حياته في سلام. وماكتبه بعد الشعر الجاهلي لم يسبب له اشكالات مماثلة. ولعله اكتفى بهذا الكتاب ـ المفتاح وماثبت فيه من الافكار، فلم يتراجع عنه كما لم يجد الواهس القوي لاثارة مشكلات جديدة. واستمر الكتاب يطبع في حياته ويتداوله القراء في عموم العالم العربي في صيغته المعدلة الموسعة. وسكتت عنه السلفية الدينية بعد أن سكت هو عنها: سكوت هدنة لاسكوت تسوية. . على أن السلفية القومية التي ازعجها فقدان الشعر الجاهلي بمعلقاته الطوال، لم تكن مرتاحة له كل الارتياح. ومعروف انه كتب الكثير في الأدب القديم والتاريخ إلا أنه لم يكتب تحت عناوين الفخر القومي . وقد عني بالتراث العربي كما يعنى أي مثقف واسع الأفق بتراثه القومي، من جهة كونه جزء من تكوينه الثقافي، وعالجه بموضوعية عالية. وكان يجد نفسه أقرب من سواه إلى عمالقة الأدب القديم وأقدر على فهمهم وتقدير انجازاتهم بما يتمتع به من مواهب الأديب الكبير والناقد الجامع للثقافة المحيطة والذوق الفني البالغ الرهافة. ومن الطبيعي أن يتضايق منه مؤدلجي التراث وان يتعذر عليهم هضم الكثير مما يكتبه، لاسيما عند التطرق إلى قضايا تدخل في حيز اهتمامهم كموضوعات للايديولوجيا لا للبحث العلمي. وفي السنين الاخيرة اتجه بعضهم إلى التنقيب في مؤلفاته عن موارد اقليمية أو شعوبية أو هرطقات لم يلتفت اليها السابقين، ولعل هذا هو مبعوث اهتمامهم بكتابه عن المتنبي الذي دخل إلى قائمة الكتب المشبوهة قومياً، بعد أن اتهم مؤلفه بالتحامل على الشاعر والسعي لشطبه من تاريخ الادب. والمقصود بالتحامل نقديته المتشددة، المرتبطة كما رأينا، بمنهجيته العلمية التي تمنع امثاله من الانحياز العاطفي لموضوعات بحثهم. والا فكتابه عن المتنبي هو أفضل ماكتب حتى الآن عن الشاعر

الكبير. وبفضل الالتزام الدقيق بأسلوبه في النقد ، استطاع أن يكشف فيه عن الجوانب المهملة من عبقريته الشعرية ، كما عن نقاط ضعفه واسفافه.

كان بمقدور السلفية القومية لو استقام لها منهج في التفكير ان تجد لدى طه حسين ماينتقد عليه من مواقف وشطحات، وأنا أشير هنا إلى مقالاته في الارتباط بالغرب، تلك النزوة التي دفعته مرة الى الزعم بان مصر جزء من الغرب لا من الشرق، والى قبول المعادلة الاستشراقية المغرضة عن فكر الغرب وخيال الشرق. ولم يوفق الناقد القومي الى التقاط هذه المآخذ لانه لم يجد فيها مايتنافر مع منطلقاته الاساسية، فالفكر القومي هو في جوهره فكر كوزموبوليتي ـ متروبولي يعبر عن أوضاع البرجوازية الكولونيالية. وانما يرتبط بقضايا الامة والـوطن والتراث من وراء نزعة فولكلورية تقدس المحلي وتمحضه عناية استثنائية ، ولكن مفسرة بمنهج يحسن التفريق بين رؤى الحياة اليومية ومبادىء السياسة.

على الضوء من هذا، يصدر طه حسين عن عقل مثقف قادر على اقامته اذا مال به النزوع العابر للأديب. فاذا هو انجذب لقوة المثال الغربي فغالى فيه ، اعاده الحس الوطني المعقلن الى شعبه، واذا هو أحب الادب القديم وانجذب الى عمالقته منعته حاسته النقدية ومنهجه العلمي من الاستسلام له ومن ثم تقديسه بتلك الطريقة الساذجة، والمغرضة في آن، التي يتبناها الفكر السائد. ومحصلة كتابات طه حسين تتجلى عن كاتب مجدد مغموس بروح العصر الحديث، وهو عصر أوروبي في منشئه وحيثياته، مناوىء للسلفية في قطبيها الديني والقومي، ورافض في نفس الوقت للاستعمار ومتعلقاته الثقافية والسياسية. والتكامل هنا مقروء بوضوح، فبينما يعلن شاعر مجدد مثل جميل صدقي الزهاوي تأييده للاحتلال البريطاني للعراق، ينضم طه حسين الى حزب الوفد؛ القوة القائدة للنضال الوطني حتى ثورة يوليو. ومعامل الفرق الكبير هو ذلك العقل الذي استمر ينضج ويكبر حتى لحظة انطفائه. .

قراءة في الشعر الجاهلي

سيد البحراوي

ما كاد كتاب « *في الشعر الجاهلي* » يتوافر في الأسواق في أواخر آذار (مارس) ١٩٢٦، حتى انهالت عليه الردود في الصحافة أولاً وفي الكتب بعد ذلك ثم في القضاء، مشفوعة باحتجاجات أخرى و صلت الى حد التظاهر. وليس منطقياً أن يثير كتاب صغير لأستاذ جامعي يتضمن محاضراته التي يلقيها على طلابه المحدودي العدد، عنوانه «*في الشعر الجاهلي* » ويحصر نفسه او يكاد في قضية شديدة التخصص، كل هذه الضجة التي تنتهي مؤقتاً بمنع الكتاب من التداول ـ دون قرار قضائي ـ ولا تتوقف أصداؤها في الصحف او جلسات مجلس النواب حتى بعد ذلك بنحو عشرين عاماً. غير ان عنوان الكتاب وموضوعه شيء والمنهج الذي يعالجه به صاحبه شيء آخر.

والحقيقة ان المؤلف لم يسع أبداً الى اخفاء منهجه او هويته، بل لعلنا نلاحظ انه منذ الصفحة الاولى كان حريصاً على استفزاز القارىء، وان يكون صدامياً إلى اقصى درجة. قد يكـون هذا احد ملامح المنهج الجديد الذي يحمله الكتاب. وقد يكون احد ملامح شخصية المؤلف التي تحب الجـدل والصراع حسب رؤية أنصاره[1]، او تحب الشهرة وذكر الالسن لها حسب رؤية الاعداء[2] وقد يكون كل هذه الملامح معاً.

ورغم ان بعض الـردود التي كتبت ضد طه حسـين كان حريصاً على قدر كبير من المـوضـوعية والعلمية، اذ التزم بحدود الكتاب، وانطلق في المناقشة من القضية الرئيسية (انتحال الشعر الجاهلي)، الا ان دوافع الردود كلها كانت هي التهمة التي وجهتها معظم الردود والبلاغات إلى النائب العام ضد طه حسين بالطعن في الدين الاسلامي. وقد حدد

النائب العام في قراره مواضع اربعة تثير هذه التهمة :

الأول : ان المؤلف أهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في أخباره عن إبراهيم واسماعيل في ص ٢٦ من كتابه « للتوراة ان تحدثنا . . .

الثاني : ما تعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً ، وانه في كلامه عنها يزعم عدم انزالها من عند الله .

الثالث : ينسبون إلى المؤلف انه طعن في كتابه على النبي ﷺ طعناً فاحشاً من حيث نسبه ، فقال في ص ٧٢ من كتابه « ***ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي . . .*** »

الرابع : أن الاستاذ المؤلف انكر ان للاسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم ، اذ يقول في ص ٨٠ : « ***أما المسلمون فقد أرادوا . . .*** »[٣] .

ومن الواضح ان هذه الاتهامات الاربعة ليست هي صلب الكتاب ، وانما هي بعض جزئيات اوردها المؤلف للتدليل على صحة قضيته الاساسية ، وهي ان الشعر الجاهلي منحول على اصحابه من قبل المسلمين . فهل ترى ان ما أثار (الرأي العام) هو هذه الجزئيات وحدها ، ام ما تضمنته القضية ذاتها من اتهام للمسلمين بالكذب والوضع حيث انهم يختلقون الشعر ويدسونه على الجاهليين ، تحقيقاً لأغراض دينية او عصبية او سياسية او شعوبية . . . الخ ، علماً بأن من بين هؤلاء المسلمين بعض الصحابة .

لاشك ان كلا الامرين كان وراء الضجة ، وكلاهما متعلق بالدين الاسلامي او بالطعن فيه ، وهو الامر الذي انكره المؤلف ، او بمعنى ادق انكر قصده اليه ، سواء فيما نشره في الصحف او في تحقيق النيابة ، ومن ثم لم يجد النائب العام مبرراً لمصادرة الكتاب فختم قراره بقوله « ***وحيث انه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر ، فلذلك تحفظ الاوراق ادارياً*** »[٤] بينما كانت الجامعة ـ قبل ذلك ـ قد اشترت النسخ المتبقية من الكتاب وأودعتها مخازن الجامعة .

ومع ذلك لم يكف أعداء طه حسين ـ وكانت لبعضهم أغراض سياسية متصلة بالعداء للحزب الذي كان ينتمي اليه طه حسين (الاحرار الدستوريين) ـ عن الهجوم عليه من حين لآخر واتهامه ليس فقط بالطعن في الاسلام وانما ايضاً بالكفر والالحاد ، وهو الامر الذي نفاه طه حسين في الصحف وفي النيابة وأقره قرار النيابة نفسه . غير ان المؤكد ان طه حسين كان شاكاً كما اعلن هو نفسه ، وان شكه قد يطال بعض النصوص الدينية ، ولكنه مؤمن بها كمسلم شاك فيها كعالم . ولقد نشر أثناء التحقيق مقالاً بجريدة السياسة الاسبوعية تحت عنوان« ***العلم والدين*** » قال فيه :

« ***فكل امرىء منا يستطيع اذا فكر قليلاً ان يجد في نفسه شخصيتين ممتازتين احداهما***

عاقلة تبحث وتنتقد وتحلل وتغير اليوم ما ذهبت اليه أمس وتهدم اليوم ما بنته أمس ، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل ، وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لا نستطيع ان نخلص من احداهما ، فما الذي يمنع ان تكون الشخصية الاولى عاملة باحثة ناقدة وان تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة الى المثل الاعلى »[5]

ومن الواضح أن هذا الفصل غريب ، وقد لاحظ النائب العام غرابته ، اذ عقب على النص بقوله : « *ولسنا نعترض على هذه النظرية بأكثر مما اعترض به هو على نفسه في مقاله حيث ذكر بعد ذلك : سنقول وكيف يمكن ان تجمع المتناقضين؟ ولست أحاول جواباً لهذا السؤال وانما أحولك على نفسك . . . الخ ولا شك في ان عدم محاولة الاجابة على هذا الاعتراض هو عجزه عن الجواب . والمفهوم انه قد أورد هذا الاعتراض لانه يتوقعه حتى لايوجه اليه* ».[6] . واذا كنا معجبين بملاحظة النائب الفلسفية ، فاننا ندرك الان ، بعد ان عرفنا مجمل انتاج طه حسين بعد هذا الكتاب ، ان دوافعه لم تكن فقط ارسال برقية الى النائب تفسر موقفه ، وانما كان هذا الانفصال أصيلاً في فكره ، وسوف نجد عدداً كبيراً من الثنائيات المشابهة لهذه الثنائية فيما بعد . إن ما نريد ان نقف عنده هنا هو ان قضية طه حسين في هذا الكتاب لم تكن قضية طعن على الدين ، وانما أساساً كانت قضية المنهج ، منهج البحث او الشك كما يقول هو، وكما ذكر معظم من درسوه بعد ذلك . فما هي ملامح هذا المنهج ؟ .

يتكون «*في الشعر الجاهلي*» من ثلاثة ابواب (او كتب كما يسميها المؤلف) يتضمن الكتاب الاول تمهيداً وحديثاً عن منهج البحث والدوافع التي تثير الشك في صحة الشعر الجاهلي . ويتضمن الكتاب الثاني أسباب انتحال هذا الشعر في السياسة والدين والقصص والشعوبية وعند الرواة والقصاصين . أما الكتاب الثالث فانه يتناول الشعر والشعراء، موضحاً عدم صحة نسبة معظم الشعر الى الشعراء ، بل عدم صحة وجود بعض الشعراء ايضاً .

يختص التمهيد ومنهج البحث اذن بتقديم الاصول النظرية لمنهج الكتاب . ونستطيع ان نلاحظ انه منذ السطر الاول في الصفحة الاولى من الكتاب يتخذ المؤلف طابعاً هجومياً إلى حد كبير . يقول في اول فقرة :

« *هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد، لم يألفه الناس عندنا من قبل . وأكاد أثق أن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً . ولكني على سخط اولئك وازورار هؤلاء أريد ان أذيع هذا البحث ، او بعبارة أصح أريد ان أقيده ، فقد أذعته قبل اليوم حيث تحدثت به الى طلابي في الجامعة . وليس*

سراً ما تتحدث به الى مائتين» .

ويواصل هذه اللهجة طوال التمهيد حين يؤكد انه يعرف ان صاحب مثل هذا البحث قد يلاقي الاذى. وانه مستعد ، ورغم حبه للسكينة لتحمل نصيبه من« *رضا الناس عني أو سخطهم* » .

ومثل هذه اللهجة ليس الا لهجة المعارك الصدامي المستعد لخوض معركة جديدة، ربما كان يعرف انها أقسى من كل المعارك السابقة التي خاضها مع الازهر او مع النقاد حول كتابه الاول « *ذكرى أبي العلاء* » ولذلك سرعان ما يصف نفسه في إطار فريقه من المجددين ، حين يضع بحثه في نطاق معركة القديم والجديد المحتدمة آنذاك . فهو يرى ان التجديد في الأدب قد انصب على الفنون الادبية او ماسماه هو بالأدب الانشائي ، في مقابل الأدب الوصفي الذي هو دراسة الأدب وأنه ينبغي استكمال هذا النقص في مجال البحث العلمي للادب ذاته . وهنا يبدأ الاساس القوي لتحقيق هذا الانجاز وهو عدم الاستسلام لما قاله القدماء والشك في أقوالهم . ويصف هذا المنهج بأنه أقرب الى الثورة الادبية منه الى أي شيء آخر ، ويعطي مثلاً يطبق عليه هذا المنهج بالشعر الجاهلي الذي اجمع القدماء (؟) على صحة نسبه إلى الجاهليين ، وهو يشك في هذه الصحة . ولنلاحظ هنا ان طريقة تقديم الكتاب وموضوعه الاساسي (اي الانتحال) يكشف عن بعد هام . فقد اوردت الموضوع كمثال يمكن للمنهج الجديد ان يطبق عليه ، مما يعني ان المهم هنا ليس الموضوع وانما المنهج .

في الفصل الخاص بمنهج البحث يقدم طه حسين بعض خصائص هذا المنهج ، فيعلن بوضوح انه يتبنى منهج ديكارت الذي أثرى العلم والفلسفة ، ويذكر قاعدته الاساسية وهي « *ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً* » ، وأنه يتطلب من الباحث ان يتجرد من كل عاطفة او هوى *نعم يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه ان ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها ، وان ننسى ديننا وكل ما يتصل به ، وان ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين ، بل يجب الا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح* » .

وبعد ذلك ينتقل إلى موضوع بحثه، موضحاً انه يشك في الشعر الجاهلي أو في نسبته إلى الجاهلية، لأنه في موضوعاته ولغته لايبدي أثراً للحياة الجاهلية الاقتصادية او الدينية أو السياسية، بقدر ما يكشف عن توافق مع الدين الاسلامي ، مما يرجح انه وضع بعد الاسلام ونسب إلى الجاهليين لأغراض اما دينية أو عصبية أو سياسية او شعوبية أو نفعية عند الرواة والقصاصين، ويحاول في الكتاب الثالث ان يؤكد ان هذا الشك من خلال التقصي عن حياة

بعض الشعراء وموضوعات ولغة بعض أشعارهم، منتهياً الى الشك في نسبة معظم الشعر الجاهلي إلى الجاهليين، مع مقطوعات لطرفة رأى أنها جاهلية، وان كان ليس متأكداً من أن قائلها هو طرفة .

ومن خلال هذا الاستعراض السريع للكتاب نلاحظ كما سبق القول ان المؤلف قد اعطى الاهمية للمنهج على الموضوع . ويمكننا ان نضيف اكثر من ذلك ان الموضوع (الانتحال) نفسه ليس جديداً بحق ، فقد سبق ان تحدث فيه من اعتمد عليهم كمصادر من القدماء ، وكذلك كتب فيه الرافعي فصلاً من كتابه« ***تاريخ آداب العرب*** » الصادر سنة ١٩١ نيفت صفحاته على مائة وخمسين ، حشد فيه من المادة ما لم يجتمع مثله من قبله ولا من بعده حتى يومنا هذا في صعيد واحد من كتاب . لم فيه شتات الموضوع من أطرافه كلها واستقصاه استقصاء ، غير انه في كل ذلك يحكي ما أورده المؤلفون القدماء : «***يجمع ما تفرق من هذا الحديث في الكتب الكثيرة أو في مواطن شتى من الكتاب الواحد، ثم يرتب ما تجمع له في فصول ينتظم كل فصل منها عنوان يدل عليه . ولكنه، على هذا الجهد العظيم الذي تكلفه، اكتفى في أكثر حديثه بالسرد المجرد والحكاية عما مضى . ولم يتجاوز ذلك إلى البحث في هذه الاخبار والروايات بحثاً علمياً ولا الى نقدها نقداً يميز زائفها من صحيحها الا في القليل النادر ، وحتى في هذا القليل النادر كان يتعجل المضي ، فلا يكاد يقف عند خبر أو رواية حتى يدعها وينتقل إلى غيرها*** »(٧) .

وقد جاء هذا التروي والتحليل والنقد في عمل مرجليوث الذي بدأ اهتمامه بالموضوع في إشارة في دائرة معارف الدين والاخلاق سنة ١٩٠٥ ، ثم في كتابه« ***محمد وظهور الاسلام*** » (١٩٠٥)، ومقال له في مجلة الجمعية الملكية الاسبوعية سنة ١٩١٦ ، ثم مقاله الكبير في ذات المجلة ١٩٢٥ بعنوان « ***أصول الشعر العربي*** »(٨) ، وهو المقال الذي أشار الكثيرون من مهاجمي طه حسين الى استفادته منه . يقول ناصر الدين الاسد الذي عرض لمقالة مرجليوث في كتابه مقوماً انجاز طه حسين :

« ثم استقر الموضوع بين يدي الدكتور طه حسين، فخلق منه شيئاً جديداً ، لم يعرفه القدماء ، ولم يقتحم السبيل اليه العرب المحدثون من قبله . ثم انكره بعد كثير من المحدثين انكاراً خصباً يتمثل في هذه الكتب التي ألفوها للرد عليه ونقض كتابه . وقد استقى الدكتور طه حسين اكثر مادته ـ حيث يستشهد ويتمثل بالاخبار والروايات ـ من العرب القدماء ، وسلك بها سبيل مرجليوث في الاستنباط والاستنتاج ، والتوسع في دلالات الروايات والاخبار . . . فنحن إذن بإزاء نظرية عامة ، لم نرها فيما عرضنا من آراء العرب القدماء . ونحسب انها لم تدر لهم ببال ، ولكننا رأيناها واضحة المعالم فيما عرضنا من آراء مرجليوث ، ولم يكتف بالاشارة اليها اشارة عابرة ، وانما نص عليها نصاً صريحاً في عبارات

متكـررة تختلف ألفـاظهـا وتتفق مراميهـا . وجـاء الدكتور طه حسين فلم يقنع كما قنع مرجليوث بأن يدلنا عليها في مقالة او مقالتين ، وانما فصل لنا القول فيها في كتاب كامل قائم بذاته »[9] .

من الواضح هنا اذن هو أن الاولوية مازالت للمنهج او للمنظور، ولكن هذا المنظور قد استطاع ان يرى الموضوع القديم بعين جديدة ، وبالتالي اصبح الموضوع جديداً او اقرب الى الجديد . ويبدو التساؤل المنطقي الان هو : لماذا اختار طه حسين هذا الموضوع الذي كان قبله جزئية محددة محصورة في نطاق اهتمام المتخصصين ليقيم من خلال معالجته له معركة منهجية وفكرية اتسعت لتتفوق . في حجمها وشهرتها على معارك كانت اكثر اتصالاً بحياة الناس المباشرة مثل قضية كتاب « ***الاسلام وأصول الحكم*** » لعلي عبدالرازق أو قضية تحرير المرأة لقاسم أمين ؟ .

يذهب بعضهم[10] الى ان خطورة هذه القضية هي انها مست اللغـة التي هي لغة القـرآن المقـدس ، وهذا صحيح ولكنه جزئي لان قضية اللغة كانت جزءاً من البحث، ولذلك احتلت جزءاً يسيراً من الهجوم على البحث . ؤلعل الادق في الاجابة هو ان نقول ان الشك في الشعر الجاهلي (المثل الاعلى للشعر العربي وخاصة عند الجيل السابق على طه حسـين : جيل الاحيائيين » بالاضـافـة الى التشكيك في قداسـة المسلمـين بعـد النبي (والصحابة بصفة خاصة) فيما يختص بنحلهم للشعر الجاهلي ، بجانب الجزئيات الاخرى التي اشرنا اليها ، كلها كانت عناصر هامة في انجاز كان لابد لطه حسين وجيله من الطبقة الوسطى ان يحققوه : تحطيم القداسة التقليدية على المسويات المختلفة ، حتى يستطيعوا ان ينتقلوا حقاً الى مجتمعهم هم في مرحلة ثقافية اجتماعية سياسية جديدة هي مرحلة الرومانسية في الفن والليبرالية في الفكر ، مرحلة سيطرة الطبقى الوسطى ، ومن اجل هذا كان لابد من احلال المنهج الوضعي / البشري محل التفسير الميتافيزيقي للأشياء وللعالم ، اي ليقيموا مقدساتهم بدلاً من المقدسات السابقة .

في هذا السبيل كانت الجزئيات التي اشرنا اليها من قبل والتي تمس هذا التفسير، ولكن بالاضافة إلى ذلك يمكننا أن نجد اشارات مختلفة في الكتاب، مثل التأكيد على ان العرب الجاهليين كانت لهم حضارة قبل الاسلام (لم يكشفها الشعر المسمى جاهلياً) ومثل قوله ان القرآن لم يكن كله جديداً على العرب ، والا لما فهموه ، واشارته الى الصلة بين الاسلام والديانتين السابقتين عليه ، بل يصل الى حد القول « ***واكبر الظن ان الاسلام لو لم يظهر لانتهى الامـر بالعـرب إلى اعتناق هاتين الديانتين . ولكن الامة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لهذين الدينين والذي استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم ملاءمة تامة لطبيعة الامة العربية »***[11] . كل هذه الاشارات تنتهي منطقياً ، وبحكم منهجه

الى نتيجة قال بها المستشرقون والماديون من قبل هي نفي الوحي . ولكن طه حسين لم يعلن هذه المقولة أبداً ، بل ونفى كفره وقصده إلى الطعن على الاسلام ، كما سبق القول، بل انه حذف كثيراً من هذه الأقوال حينما عدل الكتاب واصدره في كتاب آخر هو ***«في الأدب الجاهلي»*** الذي يمثل تراجعاً عن الكتاب الاول ، وهو تراجع استمر ليصل إلى كتاباته عن الاسلام (مرآة الاسلام ، على هامش السيرة ، الشيخان ، عثمان ، الوعد الحق ، علي وبنوه . . . الخ) ولكن عم تراجع طه حسين ؟ وهل شمل التراجع كل شيء واستسلم تماماً للمهاجمين ، أم انه أصر على أشياء وتنازل عن غيرها ؟ فلنقارن بين الكتابين ***«في الشعر الجاهلي» و «في الادب الجاهلي»*** ولكن قبل هذه المقارنة لابد ان نلاحظ خاصية هامة في شخصية طه حسين هي الاصرار . فقبل مرور عام على صدور الكتاب الاول (**٢٢** آذار (مارس) **١٩٢٦**) وقبل مضي شهرين على صدور قرار النيابة (**٣٠** آذار (مارس) **١٩٢٧**) كان طه حسين يعمل بجد في فصول جديدة من الكتاب تكاد تصل إلى نفس حجم الكتاب ليصدرها معه في طبعة جديدة مع التعديلات، تصدر في (**١١** أيار (مايو) **١٩٢٧**) حاملة هذه المقدمة :

(مقدمة الطبعة الثانية)

«هذا كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل واثبت مكانه فصل وأضيفت اليه فصول وغير عنوانه بعض التغيير .

وأنا أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الطبعة الثانية الى حاجة الذين يريدون ان يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه . وهو على كل حال خلاصة ما يلقى على طلاب الجامعة في السنتين الأولى والثانية في كلية الآداب . »[١٢]) .

وفي هذا النص مجموعة من الاشارات الدالة على التحدي . فهو - هو - كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل وأضيفت فصول ، ولنا هنا أن نضع (وأن) قبل حذف ، و (فقد) قبل (أضيفت) ، ولذلك فهو ليس كتاباً جديداً مختلفاً ، وإنما هو طبعة (ثانية) من نفس الكتاب ، وهو خلاصة ما يدرس للطلاب ، هذا رغم نفي الجامعة مراراً لكونه يدرس للطلاب . وفي نفس الوقت ثمة إشارة واحدة إلى التراجع هي ***«غير عنوانه بعض التغيير»*** . ولكن هناك إشارة أكثر أهمية وتكاد تفسر جيداً الرسالة التي أراد طه حسين أن يتمسك بها بعد المعركة وهي ***«مناهج البحث وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه»*** . وكأنه يريد أن يقول إن هذا ما أصر عليه أساساً ، فأما ما يبقى فقابل للمفاوضة والتنازل .

وبالفعل فإن من يراجع (في الأدب الجاهلي) يلاحظ أن طه حسين كان فيه أكثر منهجية ، بمعنى أنه اعتنى بالتوثيق في الهوامش بالاشارة إلى المصادر العربية القديمة (بدءاً

من ص ٨١) وأضاف فقرات كثيرة تفصيلاً لما كان موجزاً[١٣] أو رداً على بعض الاعتراضات[١٤] ، وتوسع بقدر من التعمق في الكتاب الثالث (الشعر والشعراء) بحيث أصبح كتابين هما الرابع والخامس ، وأضاف ثلاثة كتب جديدة ، هي ، الأول في المقدمات والمفاهيم ونقد المناهج القائمة ، والسادس عن الشعر العربي ، والسابع عن النثر الجاهلي . وهذه الاضافات جعلت الكتاب بالفعل أقرب إلى العلم وان كان قد بدا وكأنه محاضرات متفرقة ، وخاصة في الكتابين الآخيرين .

أما الفقرات الأساسية التي حذفت فهي الصفحات التي أثارت أكبر هجوم (٢٦ - ٣٠) والتي تتناول قصة إبراهيم واسماعيل والعلاقة بين القرآن والتوراة والانجيل . . . إلخ ، بالاضافة إلى فقرة حادة ختم بها الكتاب الأول وتبدأ (ص ١٨٢) بـ «**والثانية . . . إن الذين يقرأون هذا الكتاب**» ، وهي فقرة قد تساعد في إثارة الشك في نوايا المؤلف في الهدم تعمداً وقصداً للأدب العربي عامة / والقرآن خاصة . وفي هذا الحذف استجابة واضحة للمهاجمين . ولكن هذا التراجع تم بشأن موضع واحد من المواضع التي اتهم فيها . أما المواضع الثلاثة الباقية والخاصة بنسب النبي ، والقراءات السبعة ، وأولوية الاسلام كدين لابراهيم ، فقد أصر عليها وقدم مزيداً من الأدلة على صحة موقفه منها . وهذه المواضع هي التي ليس فيها نص قرآني أو فيها نص ولكنه غير قاطع ، ومن ثم يستطيع أن يثبتها علمياً دون التعارض مع النص القرآني صراحة ، مما يؤكد صدق الاشارة التي قدم بها (في الأدب الجاهلي) من أن الاهتمام بالمنهج العلمي أكثر من غيره . كما تؤكد فصله السابق بين العالم والشاعر أو المتدين ، كفصل أصيل بداخله ، وليس فقط خضوعاً لضغط خارجي من المجتمع ، لأنه لوكان لهذا الضغط كل هذه الأهمية ، لتنازل عن بقية النصوص التي أثارت هذا المنهج ، ولكنه لم يفعل لأنه يستطيع أن يثبتها كعالم - بينما لايستطيع ذلك مع الأولى ، فيتركها - إذن - لايمان الشاعر الذي يسلم ولايشك .

وأياً كان الأمر ، فقد بقي الكتاب ، حتى بعد تنقيحه حاملاً الأصل الجوهري الأول لانجازه الفكري ، أقصد الشك ومحاولة التخلص من الأهواء لصالح الحقيقة العلمية . ولكن أصبح هذا الأصل هنا أقل زعيقاً وأكثر تروياً بسبب الاضافات التي تمت .

وإذا كان مبدأ الشك كوسيلة لتحرير العقل البشري هو أهم إنجازات طه حسين الفكرية العامة ، فإن له إنجازات أخرى على مستوى الدراسة الأدبية - أو بالأدق تاريخ الأدب - لم يعلن عنها طه حسين في «**في الشعر الجاهلي**» وإن كانت متضمنة في تحليله لقضية الانتحال عملياً ، وربما لم يكن في حاجة إلى اعلانها بعد أن فصلها في كتابه الأول «ذكرى أبي العلاء» سنة ١٩١٤ . ولكنه عاد ليعلنها بتفصيل أكبر في الكتاب الأول الذي أضافه إلى (في الأدب الجاهلي) ، كما أننا نجد امتدادها واضحاً في كل كتاباته بعد ذلك ، نظرية كانت

أو تطبيقية . مثلما نستطيع أن نجد جذورها حتى قبل أن يكتب «ذكرى أبي العلاء» .

في مقـدمة ***«ذكرى أبي العلاء»*** يوضح طه حسين، ولكن بأسلوب هادىء، عكس أسلوبه في (في الشعر الجاهلي) أن كتابه جديد في الآداب العربية ، إذ ***«وضعه صاحبه على قاعدة معروفة وخطة مرسومة ، من القواعد والخطط التي يتخذها علماء أوربا ، أساساً لما يكتبون في تاريخ الآداب»***[١٥] فهو هنا يعلن أنه يتبنى ليس فقط منهجاً جديداً وإنما أيضاً خطة في الكتابة أو التأليف، على عكس سابقيه الذين هاجمهم بعنف في الكتاب ، والذين كانوا يكتبون أشتاتاً متناثرة لا تجمعها رابطة ولاخطة .

وفي نفس المقدمة يذكر أنه قد عرض له أن يدرس ـ للحصول على العالمية ـ أحد أربعة موضوعات هي : أثر الفارسية في العربية أيام بني العباس . والثاني هو الروح الديني فيما ترك الخوارج من آثار أدبية . والثالث هو اختلاف مذاهب الشعراء في التعبير عن أغراضهم في صدر الـدولة العباسية، والرابع هو حياة الجاحظ ، ولكنه رفضها جميعاً لأسباب مختلفة . فالأول لجهله بالفارسية والثاني لقلة آثار الخوارج في مصر وكذلك بالنسبة للرابع ، أما الثالث فيقول عنه ***«ولكن هذا الموضوع طريف وقل من يفطن له ، وليس من الحذق لمن أراد أن يكون مجدداً في الآداب ، أن يفاجىء الناس بما ليس لهم به عهد ولا صلة .»***[١٦] .

وفي هذا النص أمران . الأول هذه الاشارة الأخيرة إلى ضرورة عدم مفاجأة الناس بما لم يعتادوه (؟) وهو (الحذق) الذي افتقده طه حسين بعد ذلك ، والثاني هو أن الموضوعات التي فكر فيها يدخل بعضها في مجال الأدب المقارن (الأول) بينما الثاني والرابع يدخلان في مجال تاريخ الأدب . أما الثـالث فيدخـل في النقـد الأدبي ، ونظن أن حججه في رفض الموضوعات المقارنة والتاريخية معقولة ، أما بشأن الثالث فالحجة ليست مقبولة إلا إذا تصورناه يتحدث عن نفسه ، أي عدم قدرته هو شخصياً على إدراك طرافة الموضوع ، أو لنقل القدرة على بحثه ، لأن طه حسين لم يتعلم شيئاً جديداً في النقد الأدبي، بينما تعلم الكثير في تاريخ الأدب كما سنشير فيما بعد في حديثنا عن هذه الثنائية .

إن تأثر طه حسين الحقيقي كان بالاساتذة الأوروبيين الذين استمع اليهم في الجامعة الأهلية بمصر . كان منصباً على تاريخ الأدب ، حيث تولى جويدي ونللينو وفييت تدريس تاريخ الأدب ، بينما تولى الأساتذة المصريون تدريس النصوص الأدبية . ومن الواضح في ***«ذكـرى أبي العلاء»*** و ***«في الأدب الجاهلي»*** أن إعجاب طه حسين بالمستشرقين ومنهجهم (أومناهجهم) يفوق بمراحل موافقته على المناهج اللغوية الذوقية للأساتذة المصريين، وهى امتداد لمنهج المرصفي ، الذي يقول عنه في نص بالغ الوضوح والدلالة :

«مذهب الأستاذ المرصفي نافع كله إذا أريد تكوين ملكة في الكتابة وتأليف الكلام وتقوية الطلاب في النقد وحسن الفهم لآثار العرب . وليس يريد الأستاذ أكثر من ذلك ،

ولكن هذا المذهب وحده لا يكفي لاجادة البحث عن الآداب وتاريخها على المنهج الحديث . والمذهب الذي احدثته الجامعة في درس الآداب العربية بمصر نافع النفع كله لاستخراج نوع من العلم لم يكن لنا به عهد مع شدة الحاجة اليه . وهو تأريخ الآداب تأريخاً يمكننا من فهم الأمة العربية ، خاصة ، والأمم الاسلامية عامة ، فهما صحيحاً حظ الصواب فيه أكثر من حظ الخطأ ونصيب الوضوح فيه أوفر من نصيب الغموض . . . ولست أزعم أننا لسنا في حاجة إلى درس الآداب على المنهج القديم ، بل أقول إننا في حاجة إلى المنهجين معاً[١٧] .

ونجد هذه المزاوجة ، مع التفصيل الواضح في « ***في الأدب الجاهلي*** » ويزاد عليها ستنكار لكونها لا تتحقق في مناهج الدراسة في المدارس ودار العلوم ومدرسة القضاء[١٨] وفي كلا الكتابين هجوم واضح على المناهج التقليدية، ربما كان أقساها قوله : «***ليس في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ، وإنما في مصر أساتذة لهذا الشيء الغريب المشوه الذي يسمونه نحواً وما هو بالنحو ، وصرفاً وما هو بالصرف ، وبلاغة وما هي بالبلاغة ، وأدباً وما هو بالأدب ، إنما هو كلام مرصوف ، ولغو من القول قد ضم بعضه إلى بعض ، تكره الذاكرة على استيعابه فتستوعبه ، وقد أقسمت لتقيئنه متى أتيح لها هذا***»[١٩] .

ومن ثم فإن البديل الذي يراه طه حسين منقذاً للأدب ودراسته في مصر ، هو منهج الأوروبيين ، تأريخ الأدب على أسس محددة تتحدد ملامحها في التالي :

أول هذه الملامح هو مبدأ أن الأدب صدى للحياة بكل ما فيها ، ومن ثم فإن دراسته يجب أن تتطرق إلى دراسة مختلف جوانب هذه الحياة البيئية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية . . . إلخ ، وقد عبر بوضوح في كتبه المختلفة عن هذا المعنى ، كما أنه طبقه ـ بوضوح أيضاً ـ في «***ذكرى أبي العلاء***» وفي «***حديث الأربعاء***» وفي «***في الشعر الجاهلي***» وغيرها من كتبه ، بحيث أنه في «***ذكرى أبي العلاء***» طغت دراسة هذه الجوانب على الدراسة الفنية لأدب الرجل، فانحصرت الأخيرة في المقالة الثالثة (من بين خمس مقالات) ، وهذه لم تتطرق لدراسة الجوانب الفنية بقدر ما تناولت أغراض فن أبي العلاء بالمعنى التقليدي لمصطلح الغرض . وفي كتاب «***في الشعر الجاهلي***» طغت العوامل الخارجية للانتحال على الكتاب كاملاً ، بينما انحصر التحليل الفني (اللغوي) في مواقع محدودة وقامت على أساس ذوقي بحت ، كما سنوضح فيما بعد .

يترتب على المبدأ السابق مبدأ آخر يقول بأن تفسير الظواهر البشرية ـ ومنها الأدب ـ ينبغي أن يتم في ضوء محيطها ، وحسب الوعي بالقوانين التي تحركها ـ فهي علة لمعلول «***ومن هذه العلل المادي والمعنوي ، ومنها ما ليس للانسان به صلة ، وما بينه وبين الانسان***

إتصال . فاعتدال الجو وصفاؤه ، ورقة الماء وعذوبته وخصب الأرض وجمال الربى ، ونقاء الشمس وبهاؤها . وكل هذه علل مادية (*) تشترك مع غيرها في تكوين الرجل وتنشيء نفسه بل وفي الهامه ما يعن له من الخواطر والآراء . وكذلك ظلم الحكومة وجورها ، وجهل الأمة وجمودها ، وشدة الآداب الموروثة وخشونتها . كل هذه أو نقائضها تعمل في تكوين الانسان عمل تلك العلل السابقة . والخطأ كل الخطأ أن ننظر إلى الانسان نظرنا إلى الشيء المستقل عما قبله وما بعده . . إنما يأتلف هذا العالم من أشياء يتصل بعضها ببعض ويؤثر بعضها في بعض . ومن هنا لم يكن بين أحكام العقل أصدق من القضية القائلة بأن المصادفة محال . وأن ليس في هذا العالم شيء الا وهو نتيجة من جهة وعلة من جهة أخرى»[٢٠] .

ويستنتج طه حسين نفسه من هذا ، المبدأ المنهجي الثالث فيقول : ***«يدل ما قدمناه على أننا نرى الجبر في التاريخ . أي أن الحياة الاجتماعية إنما تأخذ أشكالها المختلفة وتنزلها منازلها المتباينة بتأثير العلل والأسباب التي لايملكها الانسان ولا يستطيع لها دفعاً ولا إكتساباً . ذلك رأي نراه وسنثبته في موضعه من الكتاب»***[٢١] ويعبر عن هذا المعنى بوضوح أكثر حسماً حين يقول ***«الحركة التاريخية جبرية ليس للاختيار فيها مكان»***[٢٢] .

ومع هذه الجبرية وفي أثنائها ، نلاحظ إيمان طه حسين ***«بالحركة»*** التاريخية ، وهذا هو المبدأ الرابع في منهجه : التطور ، فطالما أن الأدب صورة للحياة وأنه علة لمعلول ، والحياة تتغير وتتطور ، فإن الأدب واللغة يتطوران أيضاً . يقول عن اللغة مثلاً ***«وتتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة»***[٢٣] . كيف يحدث هذا التطور أو التغير ، وما علاقة هذا الفهم بالجبرية الحتمية السابقة ، كل هذه أمور سنناقشها فيما بعد ، ولكن ما يعنينا هنا هو أن طه حسين قد أرسى بهذه المنظومة من المبادىء فهماً جديداً لتاريخ الأدب في الدراسات العربية ، فهم متكامل أقرب إلى النسق إلى حد كبير .

ولكن ما لاشك فيه أنه لايفيد طه حسين ولا الحقيقة أن نزعم أو أن نسقه منهجه الجديد الذي أشرنا إلى ملامحه الأساسية فيما سبق ، سواء في الفكر أو تاريخ الأدب ، قد جاء من فراغ ، أو فجأة دون مقدمات ، ذلك أن شواهد الأمور تقول إن التجديد في الفكر العربي عامة وفي دراسة الأدب ، قد بدأ قبل طه حسين ، ربما بأكثر من قرن من الزمان .

إن العناصر الفكرية الهامة التي نقلها المبعوثون الذين سافروا إلى أوروبا في عصر محمد علي وخلفائه (الطهطاوي وعلي مبارك مثلاً) كانت ـ دون شك ـ ذات تأثير في تمهيد أرضية التنور الفكري الذي وصل إليه عصر طه حسين . ولاشك كذلك أن الدعوات الاصلاحية التي قام بها كل من الأفغاني ومحمد عبده كانت كذلك أرضاً صالحة ليبني عليها طه حسين وجيله أفكارهم الأكثر جذرية وعنفاً . كذلك لايمكن إنكار الدور الهام الذي لعبته المعارك التي سبقت طه حسين في تهيئة الأرض لنوع من النشاط الفكري / الصدامي بين القوى

المتعارضة في الحياة السياسية والفكرية في مصر ، هذا النشاط الذي نشأ عن تمايز القوى الاجتماعية في إطار الطبقة الوسطى المصرية ، كان هو الأرض السفلية المبطنة لكل هذه التمهيدات، والتي بدأت تؤتي ثمارها في معارك أربعة أساسية لايمكن الفصل بينها بأي حال من الأحوال :

معركة قاسم أمين حول تحرير المرأة . ومعركة علي عبد الرازق حول **«الاسلام وأصول الحكم»** ومعركة محمود مختار حول **«تمثال نهضة مصر»** ثم معركة طه حسين حول **«في الشعر الجاهلي»**.

هذه المعارك التي تقاربت أزمنة وقوعها (حول ثورة ١٩١٩) ، وتوافقت في أغراضها ، لدى كل من أنصارها من ناحية وأعدائها من ناحية أخرى ، تشير إلى حقيقة أساسية مؤداها أن المصريين (أو الفئة القائدة فيهم) قد أصبحوا على وعي بضرورة وعي الذات، من خلال مواجهة التراث مواجهة واضحة تحاول أن تتخلص من الحل التوفيقي الذي طرحه الجيلان السابقان : جيل الطهطاوي / علي مبارك وجيل الأفغاني / محمد عبده .

لقد عرض الطهطاوي وعلي مبارك الآراء والمعلومات التي عرفاها في الغرب بنوع واضح من الانبهار ، دون أن يستطيعا المساس أو التشكيك ـ على أي نحو من الأنحاء ـ بمقدسات الدين الاسلامي ، أو حتى إقامة المقارنة المباشرة بين العالمين . فقامت هذه الثنائية الحادة متجاورة في فكريهما ووجدانيهما حتى النهاية . ويمكننا أن نجد هذه الثنائية قائمة بوضوح في مجمل الأعمال الفكرية والأدبية في تلك الفترة .

وما حاوله الأفغاني ومحمد عبده هو أن يغوصا في داخل التراث الاسلامي ، لتنويره من الداخل وفي جزيئات محدودة ودون قدرة على التشكيك في مسلماته الأساسية بأي حال من الأحوال . فظلا في إطار الاجتهاد على أفضل التصورات . ولكن هذا الجهد مهد الجو ـ كما قلت ـ لأن تأتي بعد ذلك ـ من بين تلاميذ محمد عبده ـ قفزة أعلى على يد هؤلاء الأربعة الذين واجهوا المحرمات الكبرى في المنظور الديني السائد آنذاك أي قضية الخلافة ، (السلطة) وقضية الحجاب (المرأة ـ الجنس) ، وقضية الفن ، ثم قضية اللغة والأدب . ولكن السؤال الذي لابد من إجابة واضحة عليه هنا هو : إلى أي مدى اختلف طرح هؤلاء الأربعة (الراديكاليين) عن طرح سابقيهم جذرياً ؟ ألم يطرح قاسم أمين ، وكذلك علي عبد الرزاق منظوريهما على أسس اسلامية ؟ لاشك أنها كانت مستنيرة وأكثر عقلانية من طروح أعدائهما ، ولكن علاقتهما بالاسلام لا لبس فيها . هو ذات المنظور المستنير لدى محمد عبده وان زاد درجة في الكم ، ولكنه لايختلف في الكيف . أما مختار وطه حسين فلا شك أن منظوريهما كانا يختلفان كيفياً عن موقف السابقين . لم يكن لدى مختار تراث اسلامي (في النحت) لينطلق منه ..ولكن كان لديه تراث فرعوني عظيم ، غير أنه اختار ألا ينطلق من

التراث أصلاً وإنما كان همه أن يبرز جمال الحاضر مستعيناً بلفحة من التراث لابد منها ، فيجعل فلاحته المعاصرة توقظ بلمستها هذا الأسد النائم (ممثل التراث الفرعوني وقيمه التشكيلية) ليساهم معها في معركة الحداثة .

ولاشك أن مختار قد استفاد هذا الوعي ، مثل سابقيه ومجايليه ، من المعرفة الأوروبية ، ولكنه أيضاً تمثل ـ دون شك ـ واقع مجتمعه وأصوله الريفية . وهذا ما لم يستطع أن يحققه طه حسين رغم اتفاقه في الاتجاه العام مع مختار . أراد مواجهة التراث بما يتصور أنه عدة الحاضر القادمة من الغرب (صاحب العلم الحقيقي) . اعتماد (خفيف) على التراث من أجل مواجهته ، ولكن ليس بالحاضر وإنما بالآخر الأوروبي .

هل كان طه حسين السابق في تقديم هذا المنظور في الفكر العربي ؟ .

تقتضي الأمانة الإشارة إلى أن مفردات عديدة من مفردات هذا المنظور كانت متناثرة في الساحة الفكرية والأدبية قبل طه حسين ، ولكنه هو الذي جمعها وجعل منها هذا النسق الجديد وأعلنه بجرأة وصراحة لم يسبقه اليها أحد . وبرؤية مختلفة تؤمن بدور الفكر والنقد في تغيير الحياة وتقدمها .

كان هناك منهج جديد في الدراسة الأدبية قد بدأ يغزو دار العلوم على يد الشيخ حسن توفيق العدل الذي تعلم في المانيا وعاد ليدرس بالدار . وكان المستشرقون قد أخذوا يدرسون بالجامعة الأهلية مناهجهم المستنيرة . وكان هناك المجددون في الأدب والنقد أمثال جماعة الديوان (شكري والمازني والعقاد) . وكان هناك أحمد ضيف ـ زميل طه حسين ـ الذي ألف كتابه عن بلاغة العرب سنة ١٩٢١ . وكانت هناك دعوات محمد حسين هيكل إلى النقد الموضوعي [٢٤] . بل كان هناك زكي مبارك الذي قدم رسالته عن الأخلاق عند الغزالي سنة ١٩٢٤ مقارناً إياه بديكارت .[٢٥] بل كان هناك أيضاً طه حسين نفسه الذي قدم قبل *(في الشعر الجاهلي)* «*ذكرى أبي العلاء*» ثم ، وبصفة خاصة مقالات حديث الأربعاء حول القدماء والمحدثين، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٢٢ ـ حزيران (يونيو) ١٩٢٤ والتي شك فيها في شعراء الغزل العذري على سبيل المثال[٢٦] وفوق كل هذا وذاك ، لايستطيع المتابع للحركة الفكرية منذ أواخر القرن الماضي إلا أن يلاحظ حركة الشك والتجديد والتنوير في الفكر المصري والعربي على كافة المستويات ، تسري سريان ثورة ١٩١٩ وليس أقل منها[٢٧] .

مثل هذا الجو الحار والصراعي كان لابد أن ينتهي بثورة أو ثورات ، ويمكننا أن نعتبر أن ثورة ١٩ هي الثورة الأم لهذه الثورات . ولكننا لانستطيع أن نغفل ثورة مختار في الفن التشكيلي أو ثورة سيد درويش في الموسيقا أو ثورة طه حسين في دراسة الأدب العربي، هذا إذا جاز لنا أن نستخدم مصطلح ثورة بمفهومها الكامل في عصرنا العربي الحديث ، وخاصة على المستوى العلمي .

إن الثورة العلمية هي «***تغير نوعي في طريق البحث النظري وفي نمط التفكير العلمي***»[٢٨] ويؤدي إلى « ***انتقال للمشاكل المقدمة للبحث العلمي وللمعايير التي بموجبها رر الاختصاصيون ما يجب اعتباره مشكلة مقبولة أو حلا شرعياً . . . هذه التغيرات وأيضاً المجادلات التي رافقتها دائماً . . . هي السمات المميزة للثورات العلمية***»[٢٩]

وهذه الثورة أو النظرية الجديدة «***ليست أبدا ازدياداً بسيطاً لما نعرفه حتى الآن . إن استيعابها يستوجب إعادة بناء النظرية السابقة ، وإعادة تقويم الوقائع السابقة . هذا الأمر هو سياق ثوري من حيث الجوهر . أمر يندر أن يحققه شخص واحد ولا يتم بين ليلة وضحاها***»[٣٠]

ولو أننا تأملنا ما سقناه سابقاً عن تاريخ الحركة التنويرية المصرية حتى وصلت إلى هذين الثوريين لما خرجنا عن هذا السياق الذي يرصده سمير أمين :

«***التقدم العلمي هو تقدم تراكمي يتم على مراحل . ففي المراحل الأولى للبحث يقوم الباحث الذي اكتشف حقيقة جديدة بمحاولة انخراط (؟) لهذا الاكتشاف في إطار نظرية ثابتة ومقبولة ، ويحاول أن يعيد تأويل هذه النظرية ، بالشكل المناسب الذي يعطي مكاناً لهذا الاكتشاف ، إلى أن يصير تراكم المكتشفات الاضافية ، بحيث أنه لايمكن ـ بعد ـ الاستمرار في التمسك بالنظرية القديمة . فتأتي نظرية جديدة متحررة من المبادىء التي يقوم العلم السابق عليها حتى تطلق النظرية الجديدة مبادئها المستحدثة . هكذا تحدث القطيعة (النقلة) الكيفية في تطور العلم ، والتقدم في المعرفة ، فالقطيعة هي إذن ناتج الخروج عن إطار الاجتهاد في ظل نظرية معينة ، والاقدام على الابداع وطرح مبادىء جديدة***»[٣١]

وهنا نجدنا قريبين من قول التوسير إن القطيعة المعرفية ليست إجابة عن اسئلة قديمة ، وإنما هي طرح لأسئلة جديدة[٣٢] . وليست هذه الثورة العلمية ، بهذا المفهوم العام ، نمطاً معيارياً ، بقدر ما هي تحديد نسبي يخضع لشروط الظروف الموضوعية التي تعيش فيها المعرفة أو العلم . بهذا المعنى نقول إنه ربما كانت ثورة طه حسين التنويرية لا تساوي شيئاً بجانب الثورة التنويرية الفرنسية ، ولكنها بالنسبة للظرف الموضوعي لدينا ، يمكن اعتبارها ثورة تحقق فيها كل الشروط المذكورة للثورة أو القطيعة المعرفية ، كما لعلنا لاحظنا من قبل : نمط جديد من التفكير ، طرح جديد للاشكاليات . قفزة نوعية لتراكمات كمية . ارتباط واضح بظرف ثوري عام . خروج من مجال الاجتهاد إلى الابداع . بهذا المعنى يمكننا أن نعتبر إنجاز طه حسين ثورة علمية وفكرية بمعنى ما .

وربما كان طه حسين نفسه واعياً ـ أو يشعر على الأقل ـ بأهمية ما يقوم به ، والا ما معنى العبارات التي أوردها في تمهيده لكتاب «***في الشعر الجاهلي***» مثل :

إن المنهج الجديد « ***يقلب العلم القديم رأساً على عقب*** »[٣٣] ومثل وصفه لنتائج هذا

المنهج أو المذهب كما يسميه بأنها ***«إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى أي شيء آخر»*** (٣٤) .

ولاشك أن عناصر تجديده يمكن أن تعطيه الحق في هذا الاحساس : شك من أجل الحقيقة ، علمية ، وضعية ، تاريخية . وهي جميعاً أسس ضرورية لفكر علماني ، ليس غير ، ومؤسس ضروري لليبرالية فكرية وسياسية ، لايمكن لمجتمع رأسمالي أن يقوم دون ركائزها . وكان هذا طموح قادة المصريين في ذلك الوقت . ولكن هل تحققت هذه الثورة بالفعل ؟ .

هل معنى اعترافنا بثورية طه حسين ، في تلك اللحظة ، تسليم بخلوه من التناقض ؟ في تقديرنا أن لا ، فإن العناصر الثورية المعلنة ظلت تخفي نقيضها كامناً بداخلها أو حتى متوازياً معها (وان كان متوارياً) ، وحين أتيحت له الفرصة انقض على المعلن ، وحوله إلى كامن وأصبح هو السائد والمهيمن . ولاشك أن للتاريخ (البشري / الاجتماعي) فعل كبير في هذه المسألة ، بحيث لايجوز لنا أن نثبت شخصاً ونحاكمه على تناقضاته في لحظة واحدة من الزمن والتاريخ ، لأنه قد يحدث لبعض البشر ، في ظروف معينة الا يمهلهم التاريخ ، فيكون الفارق بين انتصار وهزيمة ضئيلاً جداً لايبين ، وكأن الحدثين يقعان في ذات اللحظة . في مثل هذه الحالة قد يكون الأدق وصف حالتهم بالثورة المجهضة ، أو حتى بالثورة غير المتحققة ، ولكنه لايجوز أبداً نفي الثورية أو مشروع الثورة عنها ، ويبدو أن انجاز طه حسين كان أقرب إلى هذه الحالة . ولذلك فربما كان أميناً مع احساسه حين وصف نتائجه بأنها ***«أقرب إلى الثورة الأدبية»*** ولم يصفها بأنها ثورة . وهذا يسمح لنا ـ الآن ـ بأن نبحث عن الأسباب التي جعلتها هذه الثورة المجهضة ، أو الثورة غير المتحققة ، وذلك لايتم إلا بالبحث في تناقضاتها الداخلية أولاً ثم في علاقتها بالظرف الموضوعي .

لقد أشرنا منذ قليل إلى المبادىء الأساسية التي شكلت مشروع طه حسين الفكري : ***الشك ـ العلمية الوضعية التاريخية*** ، كما سبق أن رصدنا الملامح الأساسية لمنهجه في دراسة الأدب : ***ربط الأدب بالمجتمع***. دراسته في إتصال بالظواهر الاجتماعية. الجبرية التاريخية. التطور، ونود الآن أن نقف عنده هذه الملامح بالمناقشة، كمدخل لمناقضة القيمة الفعلية لهذا المشروع الذي امتلك خصائص الثورة ولكنه لم يستطع تحقيقها.

لقد قلنا أن هم طه حسين الأساسي في كتاب ***«في الشعر الجاهلي»*** أن يرد ظاهرة الانتحال الى الدوافع البشرية المختلفة التي أنتجته، سواء كانت دينية أو سياسية أو عصبية أو شعوبية أو نفعية (من قبل الرواة والقصاصين). وكان هذا برهاناً علمياً على ملامح منهجه في العلاقة بين الأدب والمجتمع من ناحية وبمنطق العلة والمعلول من ناحية أخرى. بجانب مبدأ الشك من ناحية ثالثة. ولو أننا توقفنا عند طبيعة العلاقة بين الادب والمجتمع عند طه حسين. لوجدناه عبر كتبه المختلفة يتراوح بين مفهومين متناقضين. أو قل أنه يجمع بينهما معاً

في نفس الوقت بحيث يمثلان ثنائية ثابتة ومستمرة. فالأدب لديه صورة للمجتمع أحياناً. وتعبير حر عن ذات الأديب أحياناً أخرى. ورغم أن المفهومين يتفقان في كونهما معاً ردا للأدب الى مصدر خارجي عنه[٣٥] فأنهما مفهومان لايجتمعان معاً. الا في ظل فكر انتقائي، حيث يمثل المفهوم الأول نظرة كلاسيكية الى العالم، بينما ينتمي المفهوم الآخر الى المنظور الرومانتيكي أو الابتداعي، وربما كان جمع طه حسين بينهما تعبيراً عن جمعه الفعلي بين المنظورين، أو بمعنى أدق عدم قدرته ـ مثل أبناء جيله كجماعة الديوان مثلاً ـ على أن ينتقلوا حقاً الى الرومانسية التي ناضلوا من أجلها ضد كلاسيكية شوقي وحافظ ولسوف نجد لهذه الثنائية امتداداً في ثنائية أخرى قريبة تماماً منها هي ثنائية تاريخ الأدب والنقد الادبي.

ففي ***«ذكرى أبي العلاء»*** وفي ***«الأدب الجاهلي»*** يفرق طه حسين بين المجالين المعرفين تفريقاً واضحاً. ويجعل تاريخ الأدب علماً أو أقرب مايكون الى العلم. بينما النقد الأدبي يظل فناً أو أقرب الى الفذن يعتمد الأول على العقل ومنهج البحث العلمي بينما يعتمد الثاني على الذائقة الشخصية ولايمكنه ـ أبداً ـ أن يكون علماً[٣٦] وهي ثنائية تردنا الى فصله بين العقل والعاطفة. وفصله أيضاً بين العالم والشاعر في الشخصية البشرية كما أشرنا[٣٧].

ولقد جمع طه حسين في ***«في الشعر الجاهلي»*** بالفعل بين المنهجين. وان كانت الغلبة الواضحة ـ كما قلنا ـ هي لتاريخ الادب، رغم أن القضية التي تناولها لم يكن لتاريخ الأدب أن يحسمها وحده، بل ربما كان للنقد اللغوي / الأسلوبي، وعلم الفولكلور الذي أشار اليه اشارات استهجانية في الكتاب، أن يقوما بالدور الأساسي في حلها كما حدث بعد ذلك[٣٨] يقول طه حسين في نهاية الكتاب الثاني من ***«أفي الشعر الجاهلي»***: ***«خير لنا أن نجتهد في تعرف مايمكن أن تصح اضافته الى الجاهليين من الشعر. وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا مايحيط به من الظروف»*** وهو بهذه الصيغة يسقط من يده ـ دون أن يدري ـ معظم قيمة عمله السابق على هذه الفقرة، لأن مايصح نسبته الى الجاهليين وما لايصح، أي هذه المعايير التي تحدد في منظوره ماهو جاهلي كانت هي صاحبة الحق الاول والأخير في تحديد ما اذا كان هناك انتحال أصلاً أم لا. ومهما كانت أهمية العوامل الخارجية. فانها تساعد على الشك. ولكنها لاتثبت حقيقة أما مايثبت الحقيقة فهو معرفة الخصائص المعنوية واللفظية (كما يقول هو) ومقارنتها بما هو موجود فعلاً. وقد انتهى طه حسين من كتابه الى عدم الثقة في معظم الشعر الا بعضه كما هو الحال في نص طرفة، ولكنه لم يرد الاستسلام لهذه الثقة فقال نصاً عجيباً: ***«ولست أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر؟ وليس يعنيني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر، وانما الذي يعنيني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا انتحال»***[٣٩] (!) وكان الأولى به وقد انتهى من نتائج بحثه قبل كتابته (؟) أن ينهج نهجه في دراسة طرفة (دون هذه المكابرة) أي دراسة خصائص الشاعر

الذي يراه ـ هو ـ جاهلياً في لغته ومعناه.

ولكن طه حسين لم يكن يملك ـ في تلك الفترة ـ جديداً من أدوات النقد للنص الأدبي ولذلك، فان الكتاب الثالث الذي وعد بأنه سيكون دراسة لغوية، لانجد فيه أثراً كبيراً لهذه الدراسة، وانما (قصص وتاريخ) وأحكام ذوقية عامة على جملة هنا صعبة أو أخرى هناك لينة. دون معايير موضوعية حاكمة[40]. ومن ثم فلم يثبت شيئاً وصح فيه قول المازني:

«أن الباب الثالث من الكتاب أشبه بتخبط الطلبة منه بأبحاث الاساتذة. فليته أستغنى عنه وان الدكتور ليحسن جداً الى نفسه اذا تحاشى الخروج من النقد العام الذي يسهل مع التحصيل. الى النقد التطبيقي أو الدراسات الفردية»[41] ولاشك أن المازني ـ الذي انطلق في مقاله من تأييد طه حسين ومنهجه وضرورة هذا المنهج، كان يقصد أن طه حسين لايحسن النقد وانما يحسن التأريخ.

لاشك أن منهج البحث عن الاسباب الاجتماعية وراء ظاهرة الانتحال كان أمراً في غاية الاهمية والجدة. ولكن ماهي هذه الاسباب الاجتماعية التي فسر بها طه حسين هذه الظاهرة؟ وبمعنى آخر أي مفهوم للمجتمع الذي يتبناه طه حسين ويفسر به الظواهر الأدبية؟

في ***«ذكرى أبي العلاء المعري»*** يرفض طه حسين تقسيم الادب الى عصور حسب العصور السياسية لان في ذلك مبالغة ***«فيما بين الادب والسياسة من صلة، بحيث نجمد المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية في الآداب. وبحيث لا تكون الآداب خاضعة الا للسياسة كأن الأدب ظل من ظلال الخلفاء. يتأثر بكل ماتأثروا. ويذعن لكل ما أذعنوا له. وينالـه ماينالهم من الحياة والموت»***[42].

في هذا النص يعطي للسياسة معنى أعمق وأكثر علمية، عبر رفضه للاستخدام الشائع لمصطلح السياسة. ويرفض أن يكون الأدب تابعاً للحكام، وينادي بأن يرى في ضوء حياة البشر العاديين، وليس كظل من ظلال الحكام، بحيث تصبح العلاقة بين الأدب والمجتمع ـ لديه ـ أعمق من هذا الفهم الفوقي الذي كان سائداً قبله. وبالفعل فقد تعرض طه حسين في هذا الكتاب للحياة الاقتصادية والاجتماعية، مشيراً الى أثر الحروب والفتن في ضياع العدل وانتشار المجاعات. كما يشير الى انقسام المجتمع الى أثرياء ومعدمين. أما في ***«في الشعر الجاهلي»*** فقد تركز بحثه حول عوامل فوقية لا جذور لها في التحولات الاقتصادية التي حدثت للمسلمين بعد الفتوح واتساع الدولة، وتكون طبقة جديدة في المدن من الصحابة القرشيين وغير القرشيين، فوقع في فهم وضعي ـ كما لاحظ كثيرون ممن ردوا عليه ـ حين حصر المسألة في عصبية قريش. كما قدم المسألة بحس أخلاقي، وكأن هذه العوامل ليست طبيعية أو انحراف، فرد عليه فريد وجدي موضحاً أن هذه العوامل (الدين والسياسة وغيرها) هي عوامل فاعلة وطبيعية في المجتمعات المختلفة وليس (عيباً) أن تؤثر في الحياة

العربية بعد الاسلام[٤٣].

وهكذا يتراجع طه حسين عن فهم قريب من المادية، بمعنى التفسير الاقتصادي الاجتماعي / الطبقي لحياة البشر والجماعات، الى فهم أقرب الى الوضعية عبر التفسير بالمؤسسات والاشكال دون جذورها العميقة في التشكيلة الاجتماعية.

ولعل جذراً لهذا التراجع يكمن في بعض مواضع ذكرى أبي العلاء نفسه، ومنها - مثلاً - فهمه لمصطلح (مادي) كمايلي:

«لسنا نريد بلفظ المادية هنا، ما اعتاد الناس أن يفهموا منه، وانما نريد مابينه وبين الحس اتصال»[٤٤] وهذا التعريف للمادية يكشف انتماء طه حسين الى مايسمى بالمادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، والتي امتدت عند أصحاب المدرسة الطبيعية في النقد والدراسة الأدبية[٤٥]. تلك المادية *«التي كانت تستند، على الأغلب الى الفهم الميكانيكي للطبيعة الذي قدمته علوم الطبيعة في ذلك العصر. وتقوم مأثرتها في التأكيد على فاعلية المادة، الطبيعية، التي لاتحتاج إلى دفعة إلهية أولى. وفي اعتبار الحركة قرينة أساسية من قرائن المادة، لاتنفصل عن وجودها نفسه. ولكن الماديين الفرنسيين ردوا الحركة إلى انتقال الأجسام الميكانيكي بصورة رئيسية.. وفي نظرية المعرفة تبنى الماديون الفرنسيون المذهب الحسي المادي.... فقد استخلصوا المعارف كلها من الأحاسيس وردوا نشاط الفكر أساساً إلى مجرد التأليف بين الأحاسيس ومقارنتها.. وكانوا يرون في التأمل الحسي معياراً للحقيقة. وبرغم كل محدودية آرائهم حول العملية المعرفية، فإنهم كانوا أنصارا متحمسين للمعرفة. يؤمنون بأنه لاحد لقدرات العقل البشري. وكانت المادية الفرنسية وثيقة الارتباط بالالحاد. فقد انتقد ممثلوها الدين والكنيسة علانية، وكانوا يرون فيها الأداة الروحية الرئيسية لاسترقاق الشعب. صحيح أنهم لم يتبينوا جذور الدين الاجتماعية فصوروه حصيلة الجهل والخداع. واعتبروا التنوير ونشر المعارف الوسيلة الرئيسية في النضال ضد الأوهام الدينية. ولكن نقدهم للدين كان ذكياً وفعالاً.. فكل مافي الطبيعة يتحرك وفقاً لقوانين طبيعية سرمدية ثابتة لا تتغير.. ولهذه القوانين يخضع الانسان أيضاً ككائن طبيعي. وهو لايختلف عن سائر الاجسام الطبيعية إلا بأن له ملكة الحس والفكر»*[٤٦].

والمقارنة بين هذا النص... وأفكار طه حسين التي عرضناها سابقاً، والتي سنعرض لها فيما بعد، تكشف عن درجة عالية من التشابه، ومع ذلك فلسنا نستطيع الزعم بأن طه حسين ينتمي الى مذهب هؤلاء الماديين الميكانيكيين. لأن كثيراً من أفكارهم لا نستطيع أن نجدها عنده، كما أن اتساقهم المنطقي الذي شكل نظرية متكاملة يختفي عند طه حسين بسبب تناقضاته وثنائياته السابقة والتالية. وأقصى مايمكن قوله هو أن بعض هذه المقولات (أو كثيراً منها) قد انتقل الى طه حسين عبر التنويريين الفرنسيين، وعبر أساتذته في الأدب،

وبصفة خاصة تين Taine وبرونتيير Bruntiere ، ولعل أبرز هذه الأفكار بالاضافة إلى ماذكرناه من قبل، الأفكار الخاصة بفهم العالم فهما غير ميتافيزيقي، ومن ثم ضرورة تفسيره تفسيراً اجتماعياً (بالمعنى الذي أشرنا اليه من قبل) وفي ظل منطق الآلية بين العلة والمعلول أو بمعنى آخر منطق الجبر في التاريخ.

ولعل هذه الآلية هي التي تكاد تهدم هذا المنطق بأكمله وتسمه باللاعلمية والتناقض. ففي الوقت الذي ينفي فيه التحكم الميتافيزيقي في العالم، ويلح على ماديته، نراه في النهاية يرد هذه المادية إلى قوانين أخرى حاكمة نستطيع أن نعتبرها ميتافيزيقيا جديدة، لأن الانسان لايستطيع أن يفعل فيها شيئاً بالتغيير أو التبديل، وبالتالي لا دور له فيها. وخطورة هذا الفهم على الدراسة الادبية تمثلت في أن الأدب أصبح مجرد ظاهرة مثل بقية الظواهر البشرية، تحكمها ذات قوانينها دون أي خصوصية، ومن ثم فهو - في درس طه حسين مثلاً - ليس إلا وثيقة لدرس الحياة في عصر أبي العلاء أو لدرس الحياة في الشعر الجاهلي. ونفس الأمر ينطبق أيضاً على فهم طه حسين لحركة الأدب أو المجتمع أو تغيره أو تطوره، وهي جميعاً مصطلحات تكاد تكون مترادفة، لأن التطور عنده «***واقع لأنه قانون لا منصرف عنه لأي جماعة من الجماعات***»[٤٧] ومن ثم فإنه قانون جبري لامناص منه ولا قدرة على التخلص، كما أنه ليس بفعل البشر وانما مفروض عليهم، وعليهم أن يتقبلوه وغالباً مايتم بفعل قوى خارجية[٤٨] وليس على الانسان أن يساهم في هذا التطور، بقدر ماعليه أن ينتظر نتيجة الصراع، التي هي «***المحقق الوحيد لاعتدال الطبع وصفاء المزاج... والمحقق الوحيد للصلة الصحيحة المنتجة بين القديم والحديث***»[٤٩].

هذه الأفكار متسقة مع فهم التنويريين «***الذين فهموا التاريخ على اعتباره تتابعاً بسيطاً للحوادث في الزمن، وصعوداً مستقيماً أبدياً ثابتاً للعقل من جهة أخرى***»[٥٠] من بعض النواحي، كما أنها متسقة مع فلسفة التاريخ الوضعية التي وان كانت قد دحضت ميتافيزيقية الفلسفة التأملية، فقد وقعت «***في ميتافيزيقية من طراز خاص، ذلك أنها تستخدم حتمية العلم الطبيعي اللاتاريخية لتفسير التاريخ بصورة ميكانيكية***»[٥١] من نواح أخرى. ولكنهما (الفلسفتين) ليستا متفقتين تماماً لأن الأولى تركز على العقل والتأمل. بينما الثانية تدحض العقل لصالح الحس والتأمل لصالح التجريب. ولعل هذا هو أعمق مأزق طه حسين على المستوى الفلسفي العميق أنه وفق (أو لنقل هنا لفق) بين نهجين لا يلتقيان. ونستطيع أن نجد امتداداً لهذا التلفيق بأجلى معانيه بمزاوجته في «***في الشعر الجاهلي***» بين منهج الشك الديكارتي ومناهج الوضعيين في تاريخ الأدب.

لقد سبق أن رأينا كيف جمع طه حسين بين المنهج التاريخي والذاتية الفردية في كتاب «ذكرى أبي العلاء» وفي «***في الشعر الجاهلي***» ولكننا هنا نلاحظ أنه بجانب هذا الجمع يضيف

اليهما منهجاً ثالثاً هو منهج الشك الديكارتي. وهو من قبل، لا يؤمن الا بماله صلة بالحواس. ويصل الى التجريبية. بينما ديكارت لا يؤمن الا بالعقل الذي هو أقرب الى الافكار الفطرية[٥٢]، لأن التفكير هو الشيء الوحيد الذي لايشك فيه، ومن هنا جاء الكوجيتو: أنا أفكر، إذن أنا موجود. يقول ديكارت: «ولقد عرفت من ذلك أنني كنت جوهراً كل ماهيته أو طبيعته ليس الا أن يفكر. ولأجل أن يكون موجوداً، فإنه ليس في حاجة الى مكان ولا يعتمد على أي شيء مادي. بحيث أن الآنية، أي النفس التي أنابها، هي متمايزة تمام التمايز عن الجسم، بل وهي أيسر أن تعرف. وأيضاً لو لم يكن الجسم موجوداً البتة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها»[٥٣].

يكشف هنا النص بوضوح عن أسس فلسفة ديكارت العقلية (الفطرية) التأملية، التي تعطي الدور الأساسي للعقل. وصحيح أن ديكارت لم يلغ الإدراك الحسي. لكنه لم يعطه الدور الأساسي. بل شك في صحته. بحيث لانستطيع الزعم بأن فلسفته هذه يمكن أن تلتقي وتكون نسقاً فلسفياً متوافقاً مع فلسفة وضعية سبق أن رأينا أن تميزها الأساسي هو هذا الاصرار على نفي التأمل والتسليم المطلق بنتائج العلوم الطبيعية التجريبية لدرجة تعميمها على بقية الظواهر والمعارف أظن أنهما لايلتقيان الا في اطار من التلفيق.

وعلى أية حال، فإن الكثيرين ممن درسوا هذه القضية، أقصد قضية علاقة طه حسين بمنهج ديكارت، قد لاحظوا أنه لم يأخذ من منهج ديكارت الفلسفي الا بعض العناصر[٥٤] أو الشعار ***«دون أسس البناء المنهجي وطوابقه الشاهقة»***[٥٥] ومن هنا نستطيع أن نفهم العديد من التناقضات المنهجية التي وقع فيها طه حسين أثناء ممارسته المنهج الذي أعلن من البداية أنه منهج ديكارت. من هذه التناقضات مثلاً أنه أعلن ـ ضرورة التخلص من كل الاهواء والعواطف، ولكنه عملياً لم يستطع أن يتخلص في كثير من الاحيان من الهوى، حتى قال عنه محمد الخضري ان الدين عنده لم يصطدم بالعلم بل الهوى[٥٦] ولم يستطع ـ في كثير من الاحيان ـ أن يمارس شكه منهجياً. وفي هذا الاطار ذكر نقاده ـ محقين ـ الجوانب التالية:

ـ وثق طه حسين ـ بداية، بكثير من النصوص التي يشك هو نفسه في أصحابها. بل إن كثيرين ممن اعتمد على رواياتهم كانوا من المشكوك فيهم أصلاً.

ـ انه كان يجتزىء النصوص، أو حتى يعطي للنص معنى غير معناه، لخدمة فكرتة[٥٧].

ـ أن أسلوبه في الاستدلال غير صحيح و***«أنه يبدأ بالفرض ثم يبني عليه فرضاً آخر، ثم ينتهي بالقطع والحزم والثبوت»***[٥٨].

وفي هذا يقول النائب العام في قراره ***«الذي نريد أن نشير اليه انما هو الخطأ الذي اعتاد أن يرتكبه المؤلف في أبحاثه حيث يبدأ بافتراض يتخيله ثم ينتهي بأن يرتب عليه قواعد كأنها***

حقائق ثابتة، كما فعل في أمر الاختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان ثم في مسألة ابراهيم واسماعيل وهجرتهما إلى مكة وبناء الكعبة ، إذ بدأ فيها باظهار الشك ثم انتهى باليقين»[٥٩] .

- أنه لم يورد الأدلة على مقولاته في كثير من الأحيان[٦٠] .

ولكن أنفذ الملاحظات ذكاء تلك التي أوردها محمد لطفي جمعة حين قال: *«وقد آلى ديكارت على نفسه ألا يقبل المعلومات مهما كانت صفتها وقوة الثقة الملازمة لها، ماعدا الحقائق الخاصة بالقصيدة، فانه لم يطبق عليها هذه الطريقة»*[٦١] . وهذه ملاحظة صحيحة تماماً وتكاد تتهم طه حسين بأنه كان يتخفى وراء ديكارت ليطعن في الاسلام (؟) . كما أنها تكشف تداخل المناهج والمفاهيم . لان الذين واجهوا الدين والكنيسة كانوا غير ديكارت من فلاسفة القرن الثامن عشر. أما ديكارت نفسه فيقول في حكمه الواردة في القسم الثالث من المقال في المنهج :

«الأولى أن أطيع قوانين بلادي وعوائدها، مع ثبات في محافظتي على الديانة التي أنعم الله علي بأن نشأت فيها منذ طفولتي . الخ»[٦٢] . وقد ظل حياته بالفعل محافظاً على الدين والكنيسة الى حد أنه لم يعلن اكتشافاً علمياً هاماً توصل إليه خوفاً من غضب الكنيسة . وكان شعاره الدائم *«عاش سعيداً من أحسن الاختفاء»*[٦٣] .

من الواضح اذن أن ثمة خلطاً بين عناصر مختلفة من مناهج مختلفة في اطار واحد . هل كان ذلك نتاج عقلية تلفيقية؟ وهل كانت هذه العقلية هي عقلية طه حسين وحده، أم أنها نتاج لظرف تاريخي عام؟ . لعلنا نستطيع أن نتصور أن طه حسين قد أراد أن يجمع لنا مجمل الانجاز الفكري الأوروبي خلال ثلاثة قرون أو أكثر في كتاب واحد، لانه يريد لنا أن تتغير عقليتنا - بسرعة - لتصبح غربية . يقول: *«وسواء رضينا أم كرهنا فلابد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب . ولا بد من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية . أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية . وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب . . كل ذلك سيقضي غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربياً»*[٦٤] .

وقد رد عليه فريد وجدي في هذه القضية قائلاً :

«نقول اننا لانظن أنه يوجد عقل شرقي وعقل غربي . وانما نعتقد أنه يوجد علم وجهل . وهذا العقل الغربي حينما كان الجهل مخيماً على أوروبا لم يغن عن أهلها شيئاً . فكانت الشعوب تباع مع أراضيها، وكان كل مجتمع فيها منقسماً الى طبقات بعضها يستغل البعض الآخر، ويسخره لشهواته . وكان كل من يتجرأ على البحث في شيء من العلم والفلسفة، بل على طلب الفهم يلقى في تنور مسجور . وكان العقل الشرقي اذ ذاك يكشف

المساتير للباحثين وينير الغياهب للسالكين، ويبني العلم والفلسفة والسياسة على أساس متين، ويقيم أركان العدل والمساواة والحرية بين الناس أجمعين»[٦٥].

وبصرف النظر عن صحة معلومات الرد، فان منطقه في الرد على مقولة رينان الشهيرة ـ من خلال طه حسين ـ كان صحيحاً وقوياً، بل وقادراً على أن يرد الأمور إلى نصابها الصحيح، حين يفسر رقي العقل أو انحطاطه بالظرف التاريخي ذي الجذور الطبقية. وان سماه تسمية مثالية: العلم والجهل.

ولكن مثل هذه الردود لم يكن يجدي شيئاً مع طه حسين الذي كان شديد الانبهار (بالعقل) الأوروبي وملح في الدعوة إلى متابعته أو التبعية له، وهو الأمر الذي أفاض في مناقشته أعداؤه والكثيرون من أنصاره أيضاً. أما الأعداء فقد رأوا في هذا الموقف عمالة للغرب وتآمراً لهدم الاسلام والعروبة. وغيرها من التهم القاسية[٦٦]. وأما معظم الانصار فقد رأوا في الموقف تطلعاً مشروعاً وضرورياً الى الامام تطلع الى مثل أعلى تتحقق فيه قيمة الحرية على مختلف المستويات، وهي أساس قيم المجتمع الرأسمالي الذي يناضل الليبراليون من أجله لذاته. ويناضل (الاشتراكيون) من أجل تحققه كخطوة نحو الاشتراكية.

وفي تقديري أن مواقف الأعداء والأنصار معاً غير صحيحة. فمما لاشك فيه أن طه حسين ـ باعتراف أعدائه وأصدقائه ـ كان شديد الايمان بما يقول. يقول أنور الجندي في ختام اتهاماته التي ملأت كتابه ***«وقد ظل طه حسين مصراً على اتجاهه، بعد أن تحول كل الذين كانوا معه في مخطط التغريب: منصور فهمي، زكي مبارك، اسماعيل مظهر، محمد حسين هيكل، وبقي هو وحده يدافع عن التغريب والاستشراق حتى اللحظات الاخيرة، مخادعاً بأنه يستمع الى اذاعة القرآن أو كاتباً عن (الشيخان) أو غير ذلك مما كان يحاول أن يرسم به لنفسه سمة علماء الاسلام بينما ينطوي في أعماقه على كراهة له عميقة وحقد شديد»***[٦٧].

فليس منطقياً لمن لديه مثل هذا الاصرار أن يكون مجرد عميل أو مرتش أو متآمر. والأفضل أن نعترف له بصلابته وايمانه بما يقول، كما لاحظ النائب العام في قراره. لقد كان الرجل ليبرالياً مؤمناً تمام الإيمان بالليبرالية ـ في نموذجها الغربي ـ كحل لأزمة مجتمعه.

ومن هنا فقد يكون لأنصاره الليبراليين الحق في مناصرته ومناصرة دعوته إلى التمسك بأهداب الغرب، ولكن مشكلتهم، وكذلك مشكلة الفريق الآخر من الانصار، هو أن هذا النموذج الليبرالي الرأسمالي الغربي لم يتحقق ولن يتحقق في مصر أو في أي من بلاد العالم الثالث، وبصفة خاصة بسبب هذه الكارثة التي يؤمنون بها: التبعية للغرب. لأن هذا الغرب الرأسمالي هو ذاته الذي لم يسمح لأي من هذه المجتمعات أن تكون رأسمالية حقيقية، أي مستقلة بسوقها، وإلا فقد أهم مبررات وجوده وهيمنته.

إن هذه الازمة التناقضية بين التطلع الى المثل الاوروبي الاعلى الذي هو في ذات

الوقت قامع لتحقيق هذا المثل على أرض الواقع، كانت هي الازمة القاتلة لجيل الليبراليين المصريين (منذ أوائل القرن وحتى الآن) من أبناء الطبقة الوسطى.

ولكن مشكلة طه حسين أكثر تعقيداً من هذه الازمة، لانه لم يكن ابناً أصيلاً من ابناء هذه الطبقة، ومن ثم كانت تناقضاته أكثر تعقيداً. كما لعلنا لاحظنا أثناء التحليل السابق على المستويات المختلفة.

يقول طه حسين في بداية كتاب ***«في الشعر الجاهلي»***:

«وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وان أسخط قوماً وشق على آخرين فسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل، وقوام النهضة وذخر الأدب الجديد»[٦٨]. وقد يفهم القارىء - وهذا من حقه - أن المقصود بمصطلح المستنيرين هنا هو جماعة المتفتحين ذهنياً والقادرين على التعرف على الأفكار المختلفة دون تعصب أو قمع. ولكن العالم باللحظة التي كتب فيها هذا النص يتوقع شيئاً آخر، معنى طبقياً لايلبث طه حسين أن يقدمه بعد ذلك في نفس الكتاب حين يقول:

«إنما كانوا (.العرب) كغيرهم من الأمم القديمة والكثير من الأمم الحديثة منقسمين الى طبقتين: طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ»[٦٩].

وهنا نجد أنفسنا ازاء معنى طبقي محدد للمصطلح، هو معنى عبارة أستاذه لطفي السيد (***أصحاب المصلحة الحقيقية في البلاد. أصحاب المال وأصحاب العلم***).

فهل كان طه حسين حقاً من أبناء هذه الطبقة ***«المستنيرين»*** الذين ينتمي اليهم ويتوجه اليهم بحثه، ويساهم في معركتهم؟.

واقع الحال يقول إنه ليس من الممتازين بالثروة والجاه. فهو ابن وزان فقير في شركة السكر يعول عدداً كبيراً من الابناء. ولكن فقره لم يمنعه من تعليم بعض أبنائه تعليماً فتميراً جعل طه نفسه يعيش في قاهرة الازهر حياة مدقعة[٧٠].

فهل هو من الممتازين بالذكاء، نعم، كان واضحاً من البداية أنه شديد الذكاء ولكنه لم يحصل على العلم الذي تمناه الا في الجامعة الاهلية، ثم في باريس، ومن ثم فقد أصبح من ذوي الجاه غير أن الوقائع تقول إن علاقته بهؤلاء المستنيرين قد بدأت قبل التحاقه بالجامعة. فقد كانت علاقاته بآل عبد الرازق قوية. وأنهما (علي ومصطفى) قد شجعاه كثيراً. مما جعله قريباً من حزب الأمة قبل سفره إلى باريس، وان لم ينتم إليه فعلياً. وحين عاد من باريس وجد حزب الأمة قد تحول إلى حزب الأحرار الدستوريين، فانضوى تحت لوائه وكتب في جريدته السياسية الاسبوعية. وأهدى إلى واحد من أعضائه، كان رئيساً للوزراء ثم مديراً للجامعة هو «عبد الخالق ثروت» كتابه ***«في الشعر الجاهلي»*** ثم اختفى هذا الإهداء من كتاب

«***في الادب الجاهلي***» وقد وقف الاحرار الدستوريون وراء طه حسين بقوة في معركة «***في الشعر الجاهلي***» وبعد ذلك في معركة استقالته من عمادة كلية الآداب سنة ١٩٣٢ . ويرى البعض[٧١] أن عودة طه حسين إلى الجامعة محمولاً على أكتاف الجماهير قد أعادت إليه الثقة في هذه الجماهير، فبدأ يميل إلى (الوفد) حزب الجماهير، وانتقل للكتابة في جريدته ثم أصبح بعد ذلك وزيراً للمعارف في وزارة الوفد سنة ١٩٥٠[٧٢] . ويذكر البعض أنه قد اقترب، قبل الوفد، من حزب الاتحاد أيضاً[٧٣] .

هذا التاريخ الحزبي القلق توافق مع تاريخ فكري قلق أيضاً. لأنه كان في فترة انتمائه الى المستنيرين أو الاغنياء وحزب الصفوة، كان ثورياً أو أقرب الى ذلك. بينما واكب انتقاله الى الوفد نوع من الهدوء والمحافظة[٧٤] قد يرى البعض هذا أمراً طبيعياً في ظل عدم التمايز التام بالنسبة للاحزاب في تلك الفترة، ويرى آخرون في انتماء طه حسين الى الاحرار الدستوريين نوعاً من الرؤية الثاقبة لانهم القوة الوحيدة التي كانت تستطيع أن تتوافق مع استنارته الفكرية وتسنده[٧٥] . بينما يرى أعداؤه في مواقفه الحزبية عامة نوعاً من الانتهازية السياسية التي تستفيد من نطاق الاستفادة .

وأياً كان التفسير، فإنني أرى في هذه الحركة (الصيرورة) أزمة مثقف ينتمي إلى طبقة فقيرة ولكنها جاهلة وغير مؤثرة، مثقف كانت تتحقق فيه كل الخصائص التي تجعله مثقفاً عضوياً لطبقته الفقيرة. ولكنه وجد نفسه (بارادته أو بسبب الظروف) مثقفاً عضوياً لطبقة أخرى هي نقيض طبقته. ومثل هذا المثقف عليه أن يعيش - كما سبق أن قلت - كماً من التناقضات والأزمات أكبر بكثير من تلك التي يعانيها أبناء الطبقة التي انتمى اليها. ولعل هذا الفهم أن يكون قادراً على تفسير كثير من التناقضات السابقة التي نتجت عن صراع حاد داخل طه حسين تبدى في مفاهيمه التي حاول أن تكون جديدة ومستنيرة، ولكنها لم تستطع أن تقطع مع جذورها القديمة والتقليدية قطعاً حقيقياً. لأن طريق قطعها سواء بالانتماء إلى طبقة أخرى أو بانتهاج طريق العلم الأوروبي - الذي أنجز عبر قرون عديدة وبصراعات حادة في المجتمع الاوروبي - في قفزة واحدة، هذه الطرق القافزة والمتعجلة. لم تكن لتستطيع إنقاذ طه حسين من تناقضاته وأزماته، بل أكاد أزعم أنها كرستها.

إن اتجاه طه حسين (وزملائه) إلى العقلانية الاوروبية كان - في الحقيقة اتجاهاً تناقضياً. أي أنه كان يحمل مفارقة لافتة. فبينما تدعو العقلانية الاوروبية إلى الاستنارة وتحكيم العقل (في مقابل النقل) والابداع مقابل التقليد. نجد أن عقلانيينا كانوا في الحقيقة نقليين وليسوا عقليين. مقلدين وليسوا مبدعين، لأنهم في النهاية كانوا يسعون إلى النقل عن الغرب وتقليده. وليس ابداع عقلانية مصرية أو عربية نابعة من هذا الواقع . وهم - على هذا النحو - لم يفهموا أو لم يستطيعوا أن يفهموا جوهر العقلانية - حتى الاوروبية - وجوهر النهضة

الاوروبية، وتصوروا أن حلولاً علمية أو فلسفية أو تكنولوجية، مادامت قد انتجت نتائج جيدة في أوروبا فهي بالضرورة صالحة لنا كما هي[٧٦] وبدون أن نتعب أنفسنا لنعيد انتاجها من جديد، أو أن نتخذ منها مبدأها أو جوهره لنعيد فهمه وانتاجه، من خلال الوعي بظروفنا وامكـانياتنا، كذلك لم يفهم طه حسين وجيله صيرورة التاريخ الأوروبي الذي أنتج هذه القيم، التي لم تكن منفصلة عن التشكيل الاجتماعي الاقتصادي الذي انتجها. وليست قيماً مطلقة أو مجردة أو ثابتة، كذلك لم يفهموا تناقضاتها، في ذاتها وفي اطار مجتمعها. ولم يفهموا تناقضات أجلى مظاهر هذه القيم: الليبرالية كما يقول عبد الله العروي[٧٧]، وأخذوا هذه القيم جميعـاً ككتلة صماء من النـور تلتمس بركاتها، تماماً كما يلتمس المسلم البركات من النصوص المقدسة أو حتى من أضرحة الأولياء.

مأساة طه حسين اذن كممثل للحظة تاريخية محددة واتجاه فكري وانجاز حضاري هو أنه تصور أن العلم الاوروبي، وغيره من القيم، صالح لكل زمان ومكان. وهذا في ذاته فهم ضد العلم الذي لايقر الا النسبية والتطور. فهو اذن تصور ايديولوجي حاول به طه حسين وجيله، وكثير من تلاميذه من بعـده، أن يسـوغـوا به هروبهم (الـطبقي) من المشكلات الأساسية في الواقع المصري، ومن أن ينتجوا عملاً علمياً أو فكرياً منطلقاً من الوعي بهذه المشكلات وتطوير امكانيات هذا الواقع الداخلية. وفضلوا الاستسهال بنقل النماذج الجاهزة.

وهكـذا أورثنـا طه حسين وطبقته مع المبادىء الهامة التي قدمها لنا جرثومة التبعية والدونية التي يصعب تماماً أن نفصلها عن هذه المبادىء أو الشعارات الجميلة، لانها كامنة في صلبها ولا تنفصل عنها.

لاشك أن طه حسين ليس مسؤولاً وحده ـ كفرد ـ عن هذه المأساة. فهي مأساة طبقة لم تستطع أبداً أن تعي واقعها وعياً علمياً. ولاشك أيضاً أن القوى الخارجية (الأوروبية) قد ساهمت في هشاشة هذه الطبقة وفي هزيمتها، حينما حاولت أن تتجاوز هذه الهشاشة، ولكن الاعتماد على هذا التفسير الخارجي وحده ليس صحيحاً ولا كافياً. لأن تناقضات هذه الطبقة كانت هي سبب الهزيمة الجوهري. ولا يمكن أبداً أن نتجاهل أنه بينما كانت ثورة ١٩ على المستوى السياسي تطالب بالاستقلال والحرية، كان حصادها المباشر هو قمع حركة العمال والحـزب الاشتراكي على يد زعيمها سعد زغلول، وبعده اسماعيل صدقي. الذي مارس بدوره هو وغيره نفس القمع ضد الاحزاب الاخرى. ولعل هذا يبدو بوضوح حتى في قضية طه حسين (في الشعر الجاهلي) حيث كان سعد زغلول (رئيس مجلس النواب) معادياً لطه حسين وفكره وانجازه[٧٨].

وهذه التناقضات الناتجة عن تكوين الطبقة الوسطى المصرية الهش والفوقي وعلاقتها

التابعة بالاستعمار، هي التي منعت هذه الطبقة من تحقيق الانجازات التي كان عليها أن تنجزها منذ فترة مبكرة، ومنها قضية العلمانية، التي ظلت موضع حرج شديد منذ بداية نهضة محمد علي الذي أقام دولة ضخمة حقاً، ولكنها كانت مفروضة على المجتمع المصري. وليست نابعة من احتياجاته ولا واعية بامكانياته. والمثال البارز على ذلك هو انجازه في مسألة التعليم الذي أثمر كثيراً من المآسي بعد ذلك. لقد أنشأ محمد علي نظام تعليم أوروبي جديد ليخدم مصالحه في مجالات معينة، ولم يهتم بالفلسفة ولا العلوم الانسانية. والاهم من ذلك أنه ترك التعليم الديني التقليدي كما هو، بحيث ظل مجمل المجتمع يعيش حالة التخلف الفكري والديني الموروث عن القرون السابقة دون وجود من يستطيع مواجهتها، لأن متعلمي محمد علي لم يدرسوا شيئاً عن هذا الأمر في أوروبا. كما أنهم كانوا قد أصبحوا فئة مثقفة تعيش عزلتها بعيداً عن الشعب. ومن هنا فشلت كل محاولات مواجهة هذا التخلف، ووقعت في اطار الحلول التوفيقية التي لا تحسم شيئاً. وبقيت القضية كما هي طوال قرن حتى جاء طه حسين، الطموح الشجاع، المقتحم، ليحاول أن يساهم في حل هذه القضية بدرجة أعلى من الجذرية، ولكنه أيضاً فشل، لأنه خاضها بمنهج فردي أولاً وثانياً لانه رغم اختلافه عن السابقين اذ كان يواجه من الخارج ولا يحاول التوفيق مع الداخل، فانه ظل شبيهاً بتلك المناهج، لانه كما قلنا كان نقلياً في النهاية، هذه المرة عن الغرب وليس عن الماضي ، كما كان السابقون يفعلون.

ولاشك أن ثمة أخطاء أخرى وقع فيها طه حسين على المستوى السياسي، منها مثلاً تصوره أنه يستطيع حسم هذه القضية باسم طبقته، دون أن يعرف قواها الفعلية في الواقع ودون أن يدرك أن فكرها لن يستطيع أن يحقق العلمانية حقاً، لأنه فكر توفيقي أو تلفيقي، لأنه هش وتابع أي نقلي. أي أنه ضد العلمانية في الجذور البعيدة. ولو كان طه حسين يريد حقاً أن يحسم هذه القضية، فربما كان اختار البقاء في اطار طبقته هو، وفهم مشكلاتها الحقيقية (التي ربما كان أهمها الفقر قبل الجهل) وربما كان في حل هذه المشكلات الأهم عبر فعل اجتماعي شامل، مايساعد على حل قضية التخلف الديني والثقافي بصفة عامة.

قد يرى البعض أن طه حسين قد حاول أن يفعل ذلك فيما بعد، حينما انتمى الى الوفد وخاض معارك ضد الديكتاتورية ونادى بتعليم الشعب، وقنن لهذا التعليم حين كان وزيراً. ونقول: نعم. هذا صحيح. ولكن هذا كله تم بمنهج اصلاحي تنويري نرى ثمراته الآن (في مجال التعليم مثلاً) ونقول أيضاً إن هزيمة ثورة طه حسين من أجل العلمانية وحرية الفكر، كانت أكبر من أن تمحى آثارها، لانها كرست التخلف الفكري تكريساً نرى ازدياده منذ تشكل جماعة الاخوان المسلمين (بعد عامين فقط، من معركة «في الشعر الجاهلي» وحتى الجماعات الاسلامية المتطرفة الآن. ورغم أنه ليس المسؤول وحده عن هذا، فإنه كان واحداً

من أبرز المسؤولين.

والآن. وبعد مرور ثلثي قرن على معركة «في الشعر الجاهلي». ماذا نفعل بطه حسين؟ يرى البعض أن طه حسين إمامنا، وان انجازه المنجهي هو ***«القيمة الكبرى الصلبة الباقية، والتي تمثل اضافته الحقيقية الى ثقافتنا العربية، والتي ماتزال تمثل لنا نقطة الانطلاق في أي محاولة للتحرر والتقدم والتجدد في مختلف المستويات الفكرية والاجتماعية والحضارية عامة»***[٧٩]. ويرى آخرون أن زمننا أسوأ بكثير من زمن طه حسين بحيث يحق لهم (الترحم) عليه والحنين اليه[٨٠]

صحيح أننا نشاهد في زمننا من الممارسات ماهو أسوأ مما حدث لطه حسين، فقد وجد طه حسين حماية من الحكومة ومن الجامعة، ووجد صحفاً يرد فيها على الهجوم، ووجد جواً علمياً يناقشه بقدر ما من العلمية، قد لانجده الآن. ولا نجد الآن أستاذاً أو مديراً للجامعة يمكن أن يحتج حين يعتقل الأساتذة بالعشرات أو يسجنون لمجرد أنهم (فكروا) فكراً مخالفاً لفكر السلطة. ونجد أيضاً هجمات متتالية على الفنون المختلفة وعلى حفلات الموسيقا بالجامعة وعلى المسارح، ومصادرة للكتب التي ربما تكون أقل خطراً بكثير من كتاب طه حسين الذي لم يصادر.

كل هذا صحيح، ولكن الصحيح أيضاً أن جذراً أساسياً لهذا الذي يحدث هو تحقق لما كان ينادي به طه حسين نفسه من تقليد للغرب. وأنه وجيله وطبقته التي عادت شرائح معها الى الحكم هم الذين قادونا الى هذه التبعية والتخلف.

ولذلك فليس ما يحدث الآن مبرراً لان نحتذي حذو طه حسين أو نتمنى العودة إلى زمانه، ولا أن نتبنى منهجه. وفي تقديري المبني على ماقدمت من تحليل حاولت أن يكون موضوعياً ومنطلقاً من وعي باللحظة الراهنة أساساً، أنه ليس أمامنا الا أن نستعين بطه حسين وانجازه كخبرة تاريخية نتعلم منها دروس الصواب والخطأ معاً. ولعل الدرس الأساسي هو أن تنوير طه حسين لايصلح لنا الآن. لانه لايمكن أن يكون مجرد تنوير فكري، بل مترافقاً مع تطور اجتماعي شامل. ولايمكن أن يتم بقيادة الطبقة الوسطى التي قادتنا الى مانحن فيه.

تنويرنا اذن ينبغي أن يكون شاملاً، وبأفق أوسع من أفق الطبقة الوسطى ومفكريها التلفيقي الضيق والنفعي.. ولذلك قدمت هذه الدراسة كي يعرف الناس ماضيهم. وليستطيعوا بناء مستقبلهم، لا على مثاله وانما على أسس أفضل يبدعونها هم.

الهوامش

(*) كتبت هذه الدراسة في الأصل كمقدمة لطبعة جديدة من كتاب «في الشعر الجاهلي» تصدر ـ قريباً ـ

عن دار سينا للنشر.

(١) راجع خيري شلبي: محاكمة طه حسين. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٢. ص١٣.

(٢) أنور الجندي: حوار حول آراء طه حسين. مجلة الكتاب. بغداد. العدد ١٢ السنة الثامنة. كانون الاول (ديسمبر) ١٩٧٤ ص٤٢.

(٣) محمد نور: نص قرار الاتهام ضد طه حسين سنة ١٩٢٧ حول كتابه «في الشعر الجاهلي» متضمن في كتاب خيري شلبي: محاكمة طه حسين. مرجع سابق، ص٣٢ - ٣٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٥) نقلاً عن محمد نور. المرجع السابق، ص ٦٧.

(٦) المرجع السابق والصفحة.

(٧) ناصر الدين الاسد (دكتور): مصادر الشعر الجاهلي. دار المعارف. القاهرة ط ٥. ١٩٧٨ ص٣٧٧.

(٨) المرجع السابق ص ٣٧١.

(٩) المرجع السابق ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

(١٠) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. الدار العربية للكتاب (؟) ١٩٨٣ ص ٢٥١.

(١١) في الشعر الجاهلي ص ٨٧ - ٨٨.

(١٢) طه حسين: في الأدب الجاهلي. دار المعارف ط ١٠ سنة ١٩٦٩ ص ٥.

(١٣) كما هو الحال في التفصيلات عن حياة الجاهليين ص ٧٥ - ٧٩.

(١٤) كما هو الحال في موضوع القراءات من ص ٩٥ - ١٠٣ من (في الأدب الجاهلي) وكذلك في موضوع لغة قريش التي يرد فيها على محمد الخضري دون ذكر اسمه ص ١٠٥ من (في الأدب الجاهلي) وغيرها.

(١٥) ذكرى أبي العلاء. مكتبة الهلال بالفجالة بمصر. ط ٢ ١٩٢٢ ص (يا).

(١٦) المرجع السابق ص ح.

(١٧) المرجع السابق ص هـ - ز.

(١٨) في الأدب الجاهلي ص ١٤، ١٦.

(١٩) المرجع السابق ص ١٤.

(٢٠) ذكرى أبي العلاء ص ٧ وفي الهامش يوضح فهمه للمادية بقوله «لسنا نريد بلفظ المادية هنا ما اعتاد الناس أن يفهموا منه. وانما نريد مابينه وبين الحس اتصال».

(٢١) المرجع السابق ص ٣ ويشير في الهامش الى انه لم يبتدع هذا الرأي «وانما نوافق فيه كثيراً من فلاسفة أوربا وفلاسفة المسلمين».

(٢٢) نفس المرجع السابق والصفحة.

(٢٣) «في الشعر الجاهلي» ص ٢٤.

(٢٤) راجع حمدي السكوت ومارسدن جونز: أعلام الأدب: أعلام الأدب المعاصر في مصر. طه حسين. نشر مركز الدراسات العربية بالجامعة الامريكية. دار الكتاب المصري. القاهرة. دار الكتاب اللبناني. بيروت ط ٢ - ١٩٨٢ ص ٢٧ ومابعدها.
وأيضاً: عز الدين الامين: نشأة النقد الادبي الحديث في مصر. دار المعارف. القاهرة ط٢ - ١٩٧٠ صفحات ١٤٨٥٣ - ١٥١، ١٥٧، ٢٣١.

(٢٥) أحمد عبد الحليم: الخطاب الفلسفي عند طه حسين. مجلة فكر عدد خاص بعنوان طه حسين مائة عام من النهوض العربي «دار فكر. القاهرة ١٩٨٩ ص ٤٩ ومابعدها.

(٢٦) جابر عصفور: المرايا المتجاورة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٣ ص ٢٥٣.

(٢٧) راجع في كتاب محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. مكتبة الأداب. القاهرة. ١٩٥٦. ج٢ الفصل الرابع بعنوان «دعوات هدامة» ص ٢٦٩ - ٣٦١.

(٢٨) المعجم الفلسفي المختصر. دار التقدم. موسكو ١٩٨٦. ص ١٦٨.

(٢٩) توماس. سي. كوهين: بنية الثورات العلمية. ترجمة د. علي نعمة. دار الحداثة بيروت ١٩٨٦ ص ٢٥.

(٣٠) المرجع السابق ص ٢٦.

(٣١) سمير أمين: الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية، وأمام تحديات العصر.
بحث قدم في ندوة الدين في المجتمع العربي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع مع مركز الدراسات الوحدة العربية في القاهرة (٤ - ٧ ابريل ١٩٨٩) ص ١٧ - ١٨.

(٣٢) راجع لوي التوسير: قراءة رأس المال. ترجمة تيسير شيخ الأرض. دمشق ١٩٧٤ ج٢ ص ٢٦، ص ١٥٩.

(٣٣) في الشعر الجاهلي ص ٣.

(٣٤) المرجع السابق ص ٦.

(٣٥) جابر عصفور: مفهوم الشعر. مرجع سابق صفحات مختلفة.

(٣٦) راجع حول هذه القضية في الأدب الجاهلي ص٧، ١٧، ٣٢، ٣٣.
وشكري عياد: مفهوم الطبع. في عدد فكر الخاص بطه حسين. مرجع سابق ص ١٦٣، ١٦٥.
وجابر عصفور: مفهوم الشعر صفحات ٤٩ - ٥٣، ٢٩٥ - ٢٩٩.

(٣٧) راجع في الشعر الجاهلي ص ١٢٤.

(٣٨) يعتبر انجاز ناصر الدين الأسد، في كتابه «مصادر الشعر الجاهلي» انجازاً هاماً في هذا الميدان، كذلك فان دراسات مونرو وزويتلر المنطلقة من القول بأن الشعر الجاهلي شعر شفاهي قدمت اسهاماً مهما أيضاً في القضية. وللمزيد من المعلومات راجع:

– J. Monro; Oral composition in pre-islamic Poetry, JALL. 111 (1972). pp. 1–53.

– Michael Zweitler., The Oral tradition of classical Arabic Poetry, its character and implications, Columbus – Ohio – state university press. 1978.

(٣٩) في الشعر الجاهلي ص ١٧٧.

(٤٠) راجع على سبيل المثال أحكامه في صفحات ١٤٨، ١٧٥ من الكتاب.

(٤١) ابراهيم عبد القادر المازني: قبض الريح. ط دار الشعب القاهرة ١٩٧١، ص ١٠٨.

(٤٢) ذكرى أبي العلاء. ص ٣١.

(٤٣) محمد فريد وجدي: نقد كتاب الشعر الجاهلي. مطبعة دائرة معارف القرن العشرين بمصر ١٩٢٦. ص ٨٥، ٨٦.

(٤٤) ذكرى أبي العلاء ص ١.

(٤٥) محمود أمين العالم: طه حسين مفكراً. مجلهة الهلال، عدد خاص عن طه حسين فبراير ١٩٦٦ ص ١١٨، ١١٩.

(٤٦) 'المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، موسكو، ص ٤١٨ ـ ٤١٩ .
(٤٧) طه حسين: حديث الاربعاء ج٢ ص ٩٥. نقلاً عن: جابر عصفور: مفهوم الشعر ص ٢١٥ .
(٤٨) راجع جابر عصفور. المرجع السابق ص ٢١٦ ـ ٢١٧ .
(٤٩) حديث الاربعاء ج٢ . المطبعة التجارية الكبرى بالقاهرة ١٩٢٥ ص ٣٠٢ نقلاً عن: سيد البحراوي: موسيقى الشعر عند طه حسين . مجلة فكر العدد الخاص عن طه حسين ص ٢١٩ .
(٥٠) ت. ت. غريغوريان: الفلسفة وفلسفة التاريخ. ترجمة د. هيثم طه. مراجعة د. رضوان القضماني. دار الفارابي. بيروت ١٩٨٦ ص ٢٨ .
(٥١) المرجع السابق ص ٣٠ .
(٥٢) راجع عن سلبة الفلسفة الديكارتية: د. مراد وهبة: التنوير. بمجلة المنار. القاهرة عدد يوليو ١٩٨٩ ص ١٣٩ ـ ١٤١ .
(٥٣) رينيه ديكارت: مقال في المنهج . ترجمة محمود محمد الخضيري. ط ٢ راجعها وقدم لها د. محمد مصطفى حلمي . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٨ ص ١٥١ ـ ١٥٤ .
(٥٤) محمود أمين العالم: طه حسين فكراً. مرجع سابق ص ١٢٠ ، وأيضاً مقاله «منهج طه حسين في دراساته التراثية والتاريخية» مجلة أدب ونقد. عدد اكتوبر . ١٩٨ ص ١٣ ، ١٧ .
(٥٥) غالي شكري: النهضة والسقوط. مرجع سابق ص ٢٥٢ .
(٥٦) محمد الخضري: محاضرات في بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي. مطبعة دار العربي للبستاني. القاهرة ١٩٨٩ ص٩ .
(٥٧) المرجع السابق ص ٥٥ . وناصر الدين الأسد ص ٤٠٣ ومابعدها .
(٥٨) الأسد ص ٤٠٤ ومحمد حسين الاتجاهات الوطنية في الأدب. مرجع سابق ص ٢٠٩ .
(٥٩) خيري شلبي: محاكمة طه حسين ص ٤٨ .
(٦٠) الأسد ص ١، ٤ .
(٦١) محمد لطفي جمعة: الشهاب الراصد. نقلاً عن الأسد ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ .
(٦٢) المقال في المنهج مرجع سابق ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .
(٦٣) محمود الخضيري مدخل لترجمة المقال في المنهج . مرجع سابق ص ٦٦ ـ ٧٣ .
(٦٤) في الشعر الجاهلي ص ٤٥ .
(٦٥) محمد فريد وجدي: نقد كتاب في الشعر الجاهلي. مرجع سابق ص ٧٧ .
(٦٦) راجع على سبيل المثال كتاب أنور الجندي. طه حسين حياته وفكره في ميزان الاسلام دار الاعتصام. القاهرة ١٩٧٦ ، منذ أول صفحة حتى آخر صفحة .
(٦٧) المرجع السابق ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .
(٦٨) «في الشعر الجاهلي» ص ١ .
(٦٩) المرجع السابق ص ٢٠ .
(٧٠) راجع عبد المحسن طه بدر: تطور الرواية العربية في مصر. دار المعارف ط٣ ١٩٧٧ . ص٢٨٣ ـ ٢٨٥ .
(٧١) نجاح عمر: طه حسين، أيام ومعارك. منشورات المكتبة العصرية. بيروت د. ت، ص٩٢ .
(٧٢) راجع حول علاقة طه حسين بالاحزاب السياسية، مقال رجاء النقاش: طه حسين والاحزاب السياسية. عدد الهلال الخاص عن طريق طه حسين. مرجع سابق، ص١٦٠ ـ ١٦٣ .

(٧٣) أنور الجندي: حوار حول آراء طه حسين. مرجع سابق، ص٤٢ ـ ٤٣.
(٧٤) رجاء النقاش. المرجع السابق.
(٧٥) راجع عن أهمية دور لطفي السيد وجماعته في الفكر والثقافة عبد المحسن طه بدر. مرجع سابق، ص٤٥.
(٧٦) راجع محمد براده: محمد مندو وتنظير النقد العربي. دار الآداب. بيروت سنة ١٩٧٩. ص٢٣٩.
(٧٧) عبد الله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة. بيروت ١٩٧٠، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٧٨) راجع مضبطة جلسة مجلس النواب في نجاح عمر: طه حسين، أيام ومعارك. مرجع سابق، ص ١٤٤.
(٧٩) محمود أمين العالم: منهج طه حسين في دراساته التراثية والتاريخية. مرجع سابق ص ١١.
(٨٠) راجع تحقيق «٩٩ عاماً على ميلاد طه حسين» بمجلة أدب ونقد. عدد تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٨، ص٣٥.

طه حسين والمؤسسة الأزهرية

محمد جمال باروت

لعل طه حسين من آخر المعبرين الكبار عن اشكالية التطابق مابين المجتمع المدني / المجتمع الأمة . ويفسر ذلك تفكيره المنظومي بهذه الاشكالية. من هنا تصبح قراءته من جديد واعادة اكتشافه ضرورة ملحة لاستئناف قيم الاستنارة المدنية والعقلانية المغدورة في مجتمعات عربية انهار فيها مشروع المجتمع ـ الامة / المجتمع المدني، وتقهقر في أكثر أشكال التأخر الاجتماعي فواتاً، إلى الدرجة التي يمسخ فيها هذا الفوات بصوت يوسف العظم (من كبار الايديولوجيين الاسلاميين الحركيين المعاصرين) « *مستنيراً مدنياً* » كبيراً كطه حسين الى «*مسلم ضال*» «*بهرته الثقافة الفرنسية وأحب أن يشار الى قبعته بالبنان في بيئة غاصة بالطرابيش والعمائم*» ثم «*عاد الى الله وأعلن التوبة واستقام على الطريق*». وبذلك تصبح قيم الاستنارة المدنية والعقلانية والديمقراطية التي عبر عنها طه حسين مجرد «شطحات» لادعوى لها على حد تعبير العظم سوى «*حب المخالفة والرغبة في الخروج على المعتقدات*»[1] .

غير أن طه حسين لم يكن «مسلماً ضالاً» بل «مثقفاً علمانياً» تشكل الطبيعة العلمانية والمدنية للاسلام استراتيجية نظرية أساسية في خطابه .

ليست هذه الاستراتيجية النظرية في جوهرها سوى قراءة تنويرية علمانية مستنيرة للاسلام تجد «ترسيمتها» المرجعية في خطاب محمد عبده، في الوقت الذي تتجاوز هذا الخطاب بوعي «علماني» منظومي. وبمعنى آخر يستوعب طه حسين نويات محمد عبده

التنويرية الاسلامية ويتجاوزها في آن واحد. اذ رغم أنه تعرف على محمد عبده في «الازهر» عن بعد، فإنه غادر مصر إلى فرنسا بوصفه واحداً من تلامذته (هكذا كان يعتبر نفسه)[٢] ثم عاد إلى «مصر» «علمانياً» بالمعنى الخالص للكلمة. إلا ان السؤال الذي يثار هنا: ماالذي حول طه حسين من «تلميذ» يقتفي أثر «الامام» على نحو ما الى «علماني»؟ يعود ذلك الى أن نويات محمد عبده التنويرية نفسها لم تكن الا نوعاً من «علمنة» الاسلام و «برجزته» وتطهيره من «القروسطية» المتأخرة في مجتمع ـ أمة يتكون بواسطة علاقات بورجوازية فتية وطموحة. ولم يكن ممكناً لهذه العلاقات أن تطمح للتجسد السياسي في مجتمع ـ أمة بمعزل عن وعي اجتماعي يستوعبها كمعيار للتقدم. من هنا لم تكن حرية التأويل الفردي للاسلام في خطاب محمد عبده سوى تعبير اسلامي مستنير ومعقد عن حرية المبادرة الفردية التي تطلبتها هذه العلاقات.

وبمعنى آخر كان « تنوير » عبده أقرب مايكون إلى الخطاب المفتوح الذي يسمح للوعي الاجتماعي بتداولات متعددة له. ويفسر ذلك أن هذا « التنوير » الذي يفكر أساساً باستجابة الاسلام للمدنية واستيعابها عبر التوفيق مابين العلم والدين، قد وجد تداولاً « علمانياً » خالصاً له في أوساط المستنيرين المدنيين المسلمين (مدرسة أحمد لطفي السيد بشكل أساسي) في الوقت ذاته الذي وجد تداولاً «حنبلياً» «سلفياً» «متزمتاً» له في أوساط «الأزهريين». وهو مايفسر اشارة طه حسين إلى اضطراب مصر برمتها لوفاة محمد عبده، في الوقت الذي اكتفى «الازهر» بـ «الترحم» عليه[٣].

ويميز طه حسين مابين نموذجين للمسلم هما: «المستنير المدني» و «الازهري» أما هو فقد اعتبر نفسه باستمرار «مستنيراً مدنياً» ولم يكن «المستنيرون المدنيون» الذين انتمى طه حسين الى فضائهم الثقافي والايديولوجي سوى تلامذة سابقين لـ «الامام» تداولوا نوياته التنويرية على نحو علماني خالص، يقوم على الفصل مابين الدين والعلم والدولة. من هنا يواجه طه حسين «الازهر» ابان «تكفير» «مشيخته» لـ «الاسلام وأصول الحكم» و «في الشعر الجاهلي» بـ «ترسيمة» محمد عبده عن الطبيعة العلمانية والمدنية للاسلام.

فكيف يواجه طه حسين ذلك؟. يرى طه حسين أن الاسلام لايتناقض مع المدنية، إذ أنه دين التقدم في كل العصور،. ***« دين الحرية والعلم والمعرفة كما تفهمها الأجيال على اختلافها ، لا كما فهمها جيل بعينه ، وكما تحققها العصور على اختلافها لا كما حققها عصر بعينه»***[٤] إذ يقوم على ***«اللين والمرونة مايمكنه من التطور مع الزمن وملاءمة الظروف المختلفة ، ويعصمه من الجمود والسكون ، ويحول بينه وبين أن يكون عقبة في سبيل الرقي الاجتماعي والاقتصادي»***[٥] ومن هنا فإن طبيعته علمانية مدنية تتناقض مع أي مظهر من مظاهر السلطة الدينية ***«الا اذا أدخلنا على الاسلام ماليس فيه وحملناه مالا يحتمل»***[٦]. وبذلك فإن

تحول مشيخة الأزهر أو «هيئة كبار العلماء» إلى «رياسة دينية عليا» للمسلمين هو مظهر «كهنوتي» من مظاهر السلطة الدينية، لاينسجم مع طبيعة الاسلام العلمانية والمدنية، إذ أنه ***«اسم مبتدع لايعرفه الاسلام، ولايؤمن به مسلم يعرف واجباته الدينية حقاً»***[٧] فـ ***« ليس للحكومة المسلمة أن تعذب مسلماً أو تؤذيه وهو يعلن إيمانه بالله ورسوله»***[٨] « ومصدر ذلك. . أن الاسلام حر طليق لم يجعل للحكومة على الناس سبيلاً فيما يفكرون ويرون وانما اتخذ هذه القاعدة السمحة اساسا لسياسته بازاء حرية الرأي: «لااكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي» وهو اذن لم يمنح السلطة السياسية على الناس حق الموت والحياة»[٩] .

يتداخل هذا التصور نصياً مع التصور الذي سبق لمحمد عبده أن صاغه، وأعادت جريدة السياسة، (كان طه حسين محررها الأدبي) تقديمه من جديد، دفاعاً عن علي عبد الرازق في مواجهة «تكفير» «الأزهر». ويقوم تصور عبده الذي قدمته «السياسة» على الأفكار التالية: إن الخليفة «حاكم مدني من جميع الوجوه» فـ «ليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه» و «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل على الايمان لايجوز حمله على الكفر».[١٠] ويتجلى التداخل النصي ما بين خطاب حسين وخطاب عبده على نحو أكثر وضوحاً في امتصاص طه حسين للآلية المعرفية التي تقوم عليها « ترسيمة» محمد عبده، وهي آلية التوفيق ما بين العلم والدين، حيث يعيد انتاجها وتكييفها من جديد في شكل تحقيق التوازن ما بينهما. من هنا يحلم طه حسين بتحقيق التوازن بين ما يسميه بـ « الشخصية العاقلة » و « الشخصية الشاعرة » في النفس الواحدة، وذلك بأن يتاح ***«للانسان أن يكون مؤمناً وعالماً دون أن يغلو في التعصب للدين أو العلم، . . . وأن يجمع بين هاتين القوتين اللتين ليس له عنهما غنى ولا منصرف» «يطمئن إلى الدين دون أن ينكر العقل ويطمئن إلى العقل دون أن يجحد الدين»***[١١] على غرار «باستور» العالم والمؤمن في آنٍ واحد. فـ ***«قوم يشكون فيغلون في الشك، وقوم يؤمنون فيسرفون في اليقين، وأولئك وهؤلاء معرضون للخطأ الشديد، مخاصمون للعلم لأنهم ينكرون أنفسهم منكرين العلم، والموقنون مخطئون ومخاصمون للعلم لأنهم ينكرون التطور الذي هو قوام الحياة» إذن «أليس من الخير ألا نغلو في الشك ولا نغلو في اليقين؟ أليس من الخير أن نكتفي بالترجيح»***[١٢]

غير أن طه حسين يرى في الوقت نفسه أن ***«الخصومة ما بين الدين والعلم» «أساسية جوهرية لاسبيل إلى اتقائها ولا إلى التخلص منها» «فلا يمكن أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيته. فالخصومة بينهما أمر لابد منه»***[١٣] . من هنا فإن التناقض حتمي ما بين «الشخصية العاقلة» التي «تبحث وتنقد وتحلل وتغير» و «الشخصية الشاعرة» التي «تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل». إلا أن هذا

التناقض الحتمي لا ينفي أننا «لانستطيع أن نتخلص من إحداهما ، فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة ومطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى»[١٤]

وقد حاول طه حسين أمام «النائب العام» في عام (١٩٢٧) أن يشرح ذلك وكأن طيف «باستور» أمامه ، بأنه «كمسلم لايرتاب في وجود إبراهيم واسماعيل وما يتصل بهما مما جاء في القرآن ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخي لابراهيم واسماعيل»[١٥] .

وبمعنى آخر يبدو طه حسين كأنه يقول بالتوفيق ما بين العلم والدين في الوقت ذاته الذي يقول بالفصل ما بينهما . غير أن مايبدو على المستوى الظاهري للنص توفيقاً ، ليس في واقعه إلا توازناً يفسر علمانياً «ترسيمة» محمد عبده التي تقوم على التوفيق . وبهذا المعنى يعيد طه حسين انتاج «ترسيمة» عبده علمانياً ، إذ رأى على غرار مستنيري عصره أن العلم والدين يسهمان في سعادة المجتمع الفاضل ، عندما يكون الدين منفصلاً عن الدولة . وبذلك تحقق «العلمنة» وحدها هذا التوازن ما بين الدين والعقل «***الدين الذي يغذو القلوب والشعور ، والحضارة التي تنتهجها العقول***»[١٦] «وإننا حين نفصل بين العلم والدين نضع الكتب السماوية موضع التقديس ونعصمها من أفكار المنكرين وطعن الطاعنين»[١٧] ، ويفسر ذلك سخرية طه حسين من محاولة الشيخ بخيت (أحد الذين ردوا على علي عبد الرازق) إثبات اكتشاف القرآن لكروية الأرض قبل اكتشافها العلمي ، إذ ماذا يحدث لو غيرت تطورات البحث العلمي هذا الاكتشاف وأثبتت خلافه[١٨] .

من هنا يؤكد طه حسين أن الخصومة ما بين الدين والعلم معرفية ، أزلية مستمرة ، مادام الدين والعلم في حياة الانسانية . فيقوم الدين على الشعور والثبات والاستقرار ، في حين يقوم العلم على العقل والتغير والتجدد . إلا أن الخصومة تاريخياً ما بين العلم والدين لاتعود إلى هذه الطبيعة المعرفية ذاتها ، «***فالعلم في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى ، والدين في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى***» ، بل تعود هذه الخصومة فعلياً إلى الصراع ما بين القديم والجديد ، والسكون والحركة ، وتسييس الدولة لهذا الصراع بحيث تستخدم الدين ضد العلم تارة ، وتستخدم العلم ضد الدين تارة أخرى . وبذلك «***فبقدر ما لقي العلماء والفلاسفة من أذى رجال الدين***» لقي «***رجال الدين ضروباً من المحن والفتن***» وبهذا «***أثم أصحاب العلم والفلسفة كما أثم أصحاب الدين من قبل***» .

غير أن الاشكالية لاتتحدد في إيجاد حل توفيقي للتناقض ما بين العلم والدين ، إذ لايمكن ذلك معرفياً ، بل تتحدد في إيجاد حل توازني ما بينهما يكفل مساهمتهما معاً في الخير العام ، إذ أن «***الخصومة بينهما أمر لابد منه . ولكن المسألة في حقيقة الأمر ليست في أن***

«الخصومة واقعة أو غير واقعة ، وإنما هي في أن الخصومة ضارة أو نافعة ، أو بعبارة أدق ؛ المسألة هي أن تعرف هل كتب على الإنسانية أن تشقى بالعلم والدين أم هل كتب على الانسانية أن تسعد بالعلم والدين» يجيب طه حسين : ***«نحن نعتقد أن الانسانية تستطيع أن تسعد بالعلم والدين جميعاً . وأنها ملزمة إذا لم تستطع أن تسعد بهما أن تجتهد في ألا تشقى بهما»*** ويتم ذلك بالفصل ما بين الدين والعلم والسياسة أي بـ «العلمنة» بحيث ***«تقف السياسة من رجال العلم ورجال الدين موقف الحيدة التامة» فـ «يمضي رجال الدين في حياتهم الدينية ورجال العلم في حياتهم العلمية»*** إذ ***«تصور بلداً وقفت السياسة فيه موقف الحيدة المطلقة بين العلم والدين فكفت أيدي الناس عن الناس وأقرت الأمن في نصابه ، وتركت للعلم حريته وللدين حريته فما الذي يمكن أن يقع من العنف بين العلماء ورجال الدين ؟ لاشيء إلا الخصومة الكلامية ، لاشيء إلا المناقشة والجدل ، ومن الذي يستطيع أن يرى شراً في المناقشة والجدل»***[19] .

ليست «العقلانية» في هذا السياق سوى الوجه الآخر لـ «العلمانية» ، إذ على العقل أن يتحرر من أية «أيديولوجيا» تعيق فعاليته وتشل «عضلات سيره» . ويفسر ذلك أن الاشكالية المعرفية التي يدافع عنها طه حسين في «*في الشعر الجاهلي*» تقوم على الفصل ما بين العلم والدين ، من حيث أنه فصل ما بين العلم والايديولوجيا . وهي في ذلك احدى تجليات «العلمنة» في حقل المنهج . من هنا يتميز الفصل ما بين الدين والدولة معرفياً في حقل المنهج في الفصل ما بين العلم والأيديولوجيا ، في الوقت ذاته الذي يتميز فيه الفصل ما بين العلم و الأيديولوجيا إجتماعياً ـ سياسياً في الفصل ما بين الدين والدولة ، وبذلك تتطابق «العلمنة» مع «العقلنة» ، ويتكامل «الاسلام وأصول الحكم» الذي يقوم على اشكالية فصل الدين عن الدولة مع «*في الشعر الجاهلي*» الذي يقوم على اشكالية فصل العلم عن الأيديولوجيا . من هنا يربط طه حسين ما بين «تكفير» المؤسسة «الأزهرية» لـ «الاسلام وأصول الحكم» و «تكفيرها» لـ «*في الشعر الجاهلي*» ، إذ أن العداء لـ «العلمنة» في وعي المؤسسة «الأزهرية» يتطابق مع عدائها لـ «العقلنة» .

تفسر هذه النظرة العلمانية العقلانية المترابطة تصور طه حسين لـ «تاريخ الآداب» كنوع من «الأدب الوصفي» بتعبيره الذي يصف ويحلل ويستنبط ويعمم على غرار ما فهمه أرسطو من «الوصف» «***عندما كتب تاريخ الحيوان***»[20] فالأصل في معنى «التاريخ» هو الوصف ، وهو ما يعني أن «تاريخ الآداب» ليس في حقيقته سوى «علم أدب» يتصف بما تتصف به العلوم الأخرى من استقلالية وموضوعية ***«كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى»***[21] «يدرس الأدب لنفسه» لا لنفس القرآن والحديث . ومن هنا دافع طه حسين عن حق العالم

الأدبي أو المؤرخ الأدبي بتعبيره في أن يتمتع بحرية علمية لا تختلف درجتها أو طبيعتها عن الحرية التي يدرس فيها «*صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات*»[٢٢] وهو ما يعني حسب طه حسين «***أن ننسى عواطفنا القومية والدينية وكل مشخصاتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية ، يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح» «لا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي ، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية***»[٢٣] .

من هنا لم تكن النتائج الثانوية التي أفضى إليها تطبيقه لهذه المنهجية «***في الشعر الجاهلي***» ، والتي أثارت بحد ذاتها «تكفير» «الأزهر» وليدة نزعة تستهدف «تكذيب القرآن صراحة ، . . . والطعن على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى نسبه الشريف» و «الطعن على دين الدولة الرسمي» كما جاء في كتاب شيخ الجامع الأزهر إلى النائب العمومي عام ١٩٢٦ ، بقدر ما كانت وليدة نزعة «علمية» «عقلانية» متحررة معرفياً من «أوهام» الأيديولوجيا . ويفسر ذلك أن المهم في كتاب حسين ليس هذه النتائج ، بل المنهجية العقلانية العلمية التي فكر بواسطتها ، واستهدفت مراجعة معرفية جذرية لآلية الوعي النقدي ، ومن هنا يقول طه حسين مولياً «المعرفي» أهمية استراتيجية : «أريد أن أقول إني سأسلك هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة ، أريد أن أصطنع هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت . . .» . استهدفت هذه المنهجية في وظيفتها المتعينة اقتحام المنظومة الذهنية «الأزهرية» المتأخرة ، وتفكيكها معرفياً ، باعتبارها منظومة «ايديولوجية» تميز ما يسميه طه حسين بـ «مذهب القدماء» وتقوم معرفياً على «القراءة والاستظهار ، والثقة والاطمئنان والايمان واليقين . .» مقابل «مذهب الاوروبيين» الذي يقوم معرفياً على «البحث والمقارنة والاستنباط والتحفظ والشك والعقل والعلم . . إلخ» . من هنا لم يحاول طه حسين أن يعيد النظر بنتائج هذا المذهب واستظهاراته ويقينياته وحسب ، بل حاول أيضاً أن ينسف الآلية المعرفية التي يقوم عليها في شكله «الأزهري» خصوصاً . إذ لم يغامل طه حسين المنظومة «الأزهرية» إلا بوصفها استطراداً لـ «مذهب القدماء» وتنويعاً استظهارياً عليه ، تحكمه المعتقدية واليقينية والامتثالية والتسليم والماضوية ، وهي في رمتها آليات وعي شائخ متأخر ومفوّت ، ومن هنا يصف هذا المذهب بـ «مذهب الشيوخ» ويعني بهم أساساً شيوخ «الأزهر» الذين كان بعضهم ينكر وجود اسم «ديكارت» أو يعتبره تحريفاً لاسم عربي في الأصل .

لم يكن ممكناً لـ «الشيوخ» الذين يمثلون «مذهب القدماء» أن يقبلوا أي نقد لاستظهارهم (مشكلة طه حسين مع استاذه الشيخ محمد المهدي ١٩١٥) فكيف باختراق

منظومتهم وتفكيكها ونسفها وتحديها معرفياً وإبراز فواتها وتأخرها ؟ ! . من هنا لم يكن مفارقة أن تبادر «هيئة كبار العلماء» في «الأزهر» والتي حملت اسماً آخر هو «الرياسة الدينية العليا» إلى «تكفير» طه حسين، وتقديمه إلى النيابة العامة بدعوى «الطعن على دين الدولة» مستغلة النتائج الثانوية في بحثه (تجد لدى «خيري شلبي» في توثيقه لمحاكمة طه حسين عرضاً ممتازاً لها) .

كانت محاكمة طه حسين ، (١٩٢٧) تعبيراً حاداً عن الصراع بين ما يسميهم طه حسين بـ «المستنيرين المدنيين»و «الأزهريين» ولم تتوقف هذه المحاكمة عند قوس القضاء وحسب ، بل امتدت أيضاً إلى البرلمان والوزارة والقصر والرأي العام الذي عبرت عنه بشكل أساسي الفئات الوفدية الوسطى ، وبهذا المعنى تداول الوعي الاجتماعي للفئات الوسطى «المحاكمة» وأعاد تقديم طه حسين عبر صوت سعد زغلول كـ «مجنون يهذي» «لايضير العقلاء» . إذ وجد «تكفير» «الأزهر» لطه حسين مجاله التداولي في الوعي المحافظ للفئات الوسطى والذي استثاره التكفير الأزهري على نحو «دهماوي» برز فيه «الوفد» (ذو الأغلبية الشعبية بقائدها سعد زغلول) معادياً للحرية العقلية . ولايعود ذلك إلى وقوع «الوفد» في موقع المعارضة لـ «الأحرار الدستوريين» الذين كان طه حسين في فضائهم وحسب ، بقدر ما يعود إلى الوعي المحافظ للفئات الوسطى التي مثلها «الوفد» . غير أن هذا الوعي الذي سيطرت عليه «البلاغة» «الوفدية» سياسياً لم يكن ممكناً له بحكم تأخره المعرفي أن يستوعب المعنى التاريخي لعقلانية طه حسين وعلمانية الديمقراطية العميقة في التحرر من «القروسطية» ، التي مثل «الأزهر» تقليدياً ، على حد تعبير طه حسين ، أهم «قلعة» لها في الشرق الاسلامي برمته .

من هنا ، كان وعي الفئات الوسطى منسجماً عفوياً على نحو معرفي مع التكفير «الأزهري» ، وهو ما يثير مأساة التنوير العربي الذي لم يجد قاعدة شعبية ينهض فيها وبواسطتها على نحو منظومي في الوعي الاجتماعي للأغلبية الشعبية . وبقدر ما كان ذلك يجعل منوراً عميقاً كطه حسين في صف «الأريستوقراطية» المكروهة طبقياً وروحياً من الأغلبية الشعبية ، فإنه كان يجعل من هذه الأغلبية (وقوامها الفئات الوسطى) في صف «الدهماوية» و «التكفير» والتأخير المعرفي إزاء منور دافع عن تحررها الشامل بواسطة الديمقراطية . ويفسر ذلك أن طه حسين لم ير في «الضجيج والعجيج والمظاهرات الغريبة داخل الأزهر وفي شوارع المدينة وميادينها وعند القصر» التي هيجها «التكفير» الأزهري» لـ «*في الشعر الجاهلي*» ، والتي اضطر سعد زغلول نفسه للخطبة في احداها ، والتي كانت برمتها تطالب برأس طه حسين ، تعبيراً عن «رأي عام» في دولة مدنية متحضرة على الغرار الغربي ، بل تعبيراً عن «دهماوية» «أزهرية» مسيطرة تقليدياً على ما يسميه طه حسين بـ «السواد» الذي يتميز تاريخياً منذ

«السـواد» اليوناني والروماني إلى «السواد» المصري في «شوارع المدينة وميادينها» بـ «بغض الجديد» . ويعود «بغض السواد الجديد» على حد تعبير طه حسين «***إلى أصل واحد ، وهو أن الدين أقوى ما يمثل نفس السواد ، فالسواد به كلف ، وله محب ، وعليه حريص ، وعنه ذائد ، يبذل في ذلك ما يستطيع من قوة وجهد . وقد قلت منذ حين إن حرص السواد على دينه لايكلفه محاربة العلم والفلسفة وحدهما وإنما يكلفه محاربة كل جديد من شأنه أن يمس الدين***» وهو ما يسهل «***استغلال السياسة لعواطف السواد***» ويحول الحكومة التي تستغل العواطف الدينية لـ «***السواد***» وتبتزها لمصالح سياسية بحتة إلى «***حكومة سواد***» . ومن هنا فإن الـطابع التقليدي والمعرفي لـ «السواد» والذي يتسم بـ «بغض الجديد» (علماً أو ديناً) لايصبح «دهماوياً» بمعزل عن « ***سياسة*** » تحتمي به وتحرضه في آن واحد . وهو مايصفه طه حسين بـ «***تعاون السواد وحكومة السواد***» و«***استغلال السياسة لعواطف السواد***» . يرى طه حسين في ضوء هذه المنظومة أن الضعف البرلماني والشعبي للحكومة المصرية قد دفعها إلى الاحتماء بـ «الدهماوية» كتمويه عن ضعفها في مواجهة السلطة الدينية لـ «الأزهر» ، ومن هنا أخذت بتنفيذ مطالب «الأزهريين» بشكل أحسوا فيه «***أنهم يستطيعون أن يخيفوا الحكومات ويكرهوها على أن تذعن لهم وتنزل عندما يريدون***» «***وكانت النتيجة السياسية الخطرة لهذا كله أن تكون في مصر أو أخذ يتكون فيها حزب رجعي يناهض الحرية والرقي ويتخذ الدين ورجال الدين تكأة يعتمد عليها في الوصول إلى هذه الغاية***» «***بنفس الوسائل التي كانت تناهض بها أثناء القرون الوسطى في أوروبا***»[٢٤] (يتحدث هنا طه حسين بشكل أساسي عن علي عبد الرازق)

يواجهنا هنا في خطاب طه حسين صدى الوعي «النخبوي» السائد في أوساط «الأحرار الدستوريين» والذي يميز ما بين «الصفوة» و «السواد» . غير أن طه حسين لايعبر أبداً عن المحتـوى الـطبقي المحدد لهذا التمييز ، بقدر ما أن وعيه يعبر بشكل منظومي عن تحويل «السـواد» (الفئـات الـوسـطى ، الأغلبية الشعبية الفاعلة) إلى «شعب» بالمفهوم الحديث للكلمـة . من هنـا يقـترح في «مستقبـل الثقافة» برنامجاً منظومياً يقوم على أقصى درجات ديمقراطية التعليم ، ويرى في هذا البرنامج الأسلوب الوحيد لتحرير الأغلبية الشعبية مما يجعلها « سواداً » ، ومما يمنعها أن تكون «شعباً» «متحضراً» على الغرار المدني الأوروبي وهو ما يحول «دهماوية» «السواد» إلى «رأي عام» لـ «شعب» . .

**

ربط طه حسين ذلك على نحو منظومي بتجديد «الأزهر» وتحريره من «القروسطية» بوصفـه «قلعـة المحافظة في الشرق» المكبل بـ «كثير من أثقال القرون الوسطى وكثير من أوضاعها» التي تعيق تحول «السواد» إلى «شعب» ، وتحول «الدهماوية» إلى «رأي عام» ،

وتحـول «الملة» إلى «أمـة» . إذ يشكـل «الأزهر» بحكم مهابته الدينية التقليدية في الوعي الاجتماعي للأغلبية الشعبية أخطر عائق أمام هذا التحول ، الذي رأى طه حسين مستقبل مصر كأمة مرهوناً به وحده ، وهو الوعي نفسه الذي أرغم طه حسين على تعديل كتابه من «*في الشعر الجاهلي*» إلى «*الأدب الجاهلي*» . من هنا يرى طه حسين أن أهمية «الأزهر» في العالم الثقافي والروحي للمسلمين أبعد بكثير مما يظنه «الأزهريون» أنفسهم . ويفسر ذلك إلحاحه البرنامجي على تحرير «الأزهر» من الطابع «المشيخي» القروسطي «المحافظ» المسيطر عليه ، إذ لايتناقض هذا الطابع المتأخر الذي ظهر «كهنوتياً» بشكل «الرياسة الدينية العليا» مع الطبيعة العلمانية والمدنية للاسلام وحسب ، بل ويتناقض أيضاً مع روح العصر الذي وجـد فيه طه حسـين باستمـرار معياراً لمعنى التقـدم . في «الأزهر» يعد «علماء» ليسوا في حقيقتهم سوى «رجال دين» متأخرين عن زمنهم «***يعيشون في عصرهم هذا دون أن يكونوا من أهله ودون أن يشعروا شعوراً صحيحاً بحاجاته وضروراته ووسائل العيش فيه***»[٢٥] . في حين أن الاسلام هو دين التقدم في كل العصور والاجيال ، كما تفهمه هذه العصور والأجيال .

يتم تحرير «الأزهر» بأن «يتثقف بالثقافة الحديثة» على حد تعبير طه حسين بشكل يمزج فيه «الثقافة الدينية بالثقافة المدنية امتزاجاً حسناً مفيداً»[٢٦] ***بحيث يلتقي العلم والدين لقاء حسناً لاينتج لمصر والمسلمين إلا خيراً***[٢٧] . ***من هنا يقارن طه حسين وفي أكثر من مكان بين «الأزهري» في مصر و «القس» في الغرب فيجد «الأزهري» بحكم التكوين المعرفي والذهني والادراكي المحافظ لـ «الأزهر» «شيخاً» متأخراً عن عصره ومنعزلاً عما هو مدني في بلدٍ ينص دستوره على أن «الاسلام هو دين الدولة» في الوقت الذي يندمج فيه «القس» بالحياة المدنية الغربية العامة ، ويكثر فيه المؤرخ والجغرافي وعالم الكيمياء وعالم الطبيعة . . الخ في غرب «علماني» يقوم على الفصل مابين الدين والدولة . وبذلك فإن «العلمانية» ليست موجهة ضد الدين بحد ذاته ، حيث يشير طه حسين إلى أن «علمانية» الغرب لم توقف «النواقيس» فيه بقـدر ماساعدتها على أن تكون أكثر حرية . من هنا فإن برنامج طه حسين المنظومي في «مستقبـل الثقافة» ، يقوم على تكييف «الأزهر» مع الاشكالية الأساسية التي يحددها طه*** حسين بـ «تكوين الوحدة المصرية من جهة وتثبيت الديمقراطية وحماية الاستقلال»[٢٨] ***غير أن الوعي «الأزهري» التقليدي يعيقا ايديولوجياً تحقق هذه الاشكالية في مجتمع ـ أمة . إذ أن*** «التفكير الأزهري القديم قد يجعل من العسير على الجيل الأزهري الحاضر إساغة الوطنية والقومية بمعناهما الأوروبي الحديث» في حين «ان هناك صورة جديدة للقومية والوطنية قد نشأت في هذا العصر الحديث ، وقامت عليها حياة الأمم وعلاقاتها . . . فلا بد من أن تدخل هذه الصورة الجديدة في «الأزهر» ***فالأزهر يعلم أن*** «محور القومية يجب أن يكون

القبلة المطهرة» «ولكن الشباب الأزهريين يجب أن يتعلموا في طفولتهم وشبابهم أن هناك محوراً آخر للقومية ، . . هو محور الوطنية التي تحصرها الحدود الجغرافية الضيقة لأرض الوطن»[٢٩] . *وبذلك يساهم «الأزهر» في* «تكوين العقلية المصرية تكويناً يلائم الحاجة الوطنية الجديدة»[٣٠]

***

حكم الموقف من إشكالية «الهوية» الصراع الأيديولوجي السياسي ما بين الوعي المدني الليبرالي المستنير والوعي الديني السلفي (بما فيه الوعي الأزهري) . فهل تقوم هذه الهوية على أساس مفهوم «الأمة» الغربي الحديث ، أم أنها تقوم على أساس مفهوم «الملة» الاسلامي القروسطي ؟ . وبتعبير طه حسين هل يقوم وعي الهوية القومية لذاتها السياسية على أساس «القومية الوطنية» أم على أساس «القومية الاسلامية» ؟ . وبالتالي هل يقع مجالها المعرفي والذهني في إطار «الشرق» (الجامعة الاسلامية ، الجامعة الشرقية) أم في إطار «الغرب» ؟ وبتعبير طه حسين أيضاً : «أمصر من الشرق أم من الغرب» «وهل العقل المصري شرقي التصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء ، أم هل هو غربي التصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء» ؟ .[٣١]

يناقش طه حسين في ضوء هذه الاشكالية (وهي الاشكالية المهيمنة على الخطابين الليبرالي والسلفي في الثلاثينات) مفهوم «مولانا الشيخ الأكبر» لـ «الأمة» . فهل «القبلة المطهرة» هي محور الانتماء القومي كما يرى «الشيخ الأكبر» أم أن المجتمع ـ الأمة هو محور هذا الانتماء ؟ من هنا *يميز طه حسين بين مفهوم «القومية الاسلامية» السائد في الوعي «الأزهري» والذي يرى في إحياء «الخلافة» طموحه الاستراتيجي وبين مفهوم «القومية الوطنية» السائد في الوعي البورجوازي الليبرالي المستنير . ويرى في ضوء هذا التمييز أن المجتمع يشكل متحداً قومياً أو أمة على* «أساس سياسي خالص من المنفعة الاقتصادية والمدنية لا أكثر ولا أقل»[٣٢] *إذ أن* «فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة» *قد* «قامت الآن في تكوين الدول وتدوير سياستها مقام فكرة الدين»[٣٣] .

وبقدر ما يرى «الشيخ الأكبر» مفهوم «الأمة» في ضوء النموذج المرجعي الاسلامي الشرقي لـ «الخلافة» ، فإن طه حسين يرى مفهوم «الأمة» في ضوء النموذج المرجعي العلماني الغربي لـ «الدولة القومية» . وبهذا المعنى تحضر ثنائية الشرق / الغرب (التي حددت انتاج كل من الخطاب الليبرالي والخطاب السلفي لمفاهيمه) على نحو مضمر كثنائية مرجعية تفرض سلطتها المعرفية على المفاهيم . وهو ما يفسر سؤال طه حسين الاستراتيجي «أمصر من الشرق أم من الغرب» . *فكيف يعالج طه حسين ذلك ؟* .

يعالج طه حسين مفهومي «الشرق» و «الغرب» على نحو معرفي بحت ، وتستهدف

هذه المعالجة صياغة استراتيجية نظرية تدل على تجاوز «التأخر» . من هنا يرى طه حسين «أن العقل الانساني ظهر في العصر القديم بمظهرين مختلفين : أحدهما يوناني خالص ، هو الذي انتصر ، وهو الذي يسيطر على الحياة الانسانية إلى اليوم ، والآخر شرقي انهزم مرات أمام المظهر اليوناني ، وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليماً . . . »(٣٤)

يتحدد المعيار المعرفي لكل من العقلين «اليوناني» و«الشرقي» في طريقة «فهم الطبيعة وتفسيرها» على حد تعبير طه حسين فـ «بينما نجد العقل اليوناني يسلك في فهم الطبيعة وتفسيرها هذا المسلك الفلسفي الذي نشأت عنه فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس ، ثم فلسفة «ديكارت» و «كنت» و «كمت» و «هيجل» و «سبنسر» نجد العقل الشرقي يذهب مذهباً دينياً قانعاً في فهم الطبيعة وتفسيرها : خضع للكهان في عصوره الأولى وللديانات السماوية في عصوره الراقية ، وامتاز بالانبياء كما امتاز العالم اليوناني الغربي بالفلاسفة»(٣٥)

إلا أن طريقة المعرفة هنا أو الابيستمي ليست مجرد مسلك فلسفي في فهم الطبيعة وتفسيرها وحسب ، بل إنها أيضاً مسلك سياسي في فهم المجتمع وقوانين الاجتماع . وبمعنى آخر تتجسد طريقة المعرفة في طريقة الاجتماع ، من حيث أن الاجتماع الانساني تعبير عن قوانين العقل . فطريقة المعرفة اليونانية لا تعلي من شأن العقل إلا بوصفه عقلاً إنسانياً يسيطر على محيطه الطبيعي والاجتماعي . ومن هنا فإن التناقض المعرفي ما بين «العقل اليوناني» (العقلانية) و «العقل الشرقي» (الدين) على صعيد الاجتماع هو تناقض سياسي ما بين «الديمقراطية» و «الاستبداد» ويتجلى هذا التناقض في أن «العقل اليوناني» يتجسد سياسياً بـ «حرية الأفراد والجماعات» «المثل الأعلى للحياة الحديثة» (الديمقراطية) في حين أن «العقل الشرقي» يتجسد سياسياً وإجتماعياً بـ «نظام واحد لم يتغير ولم يتبدل وهو نظام الملكية المستبدة الذي تفقد فيه الجماعات والأفراد كل حظ من الحرية»(٣٦) ***(الاستبداد الشرقي) . وبمعنى آخر تسمح منظومة طه حسين المعرفية باستقصاء المقابلة التالية : غرب / عقل / طبيعة / ديمقراطية / تقدم في مقابل شرق / دين / وحي / استبداد / تأخر . إلا أن هذا التناقض المعرفي ما بين «الغرب» و «الشرق» لا يعني وجود حائل معرفي في استيعاب «الشرق» لـ «الغرب» من حيث أنه تجسيد لقوانين العقل اليوناني وشموليته الانسانية . فـ «العقل اليوناني» يتسم أساساً بالكونية والشمول من حيث أنه «صبغة خالدة للعقل الانساني كله» على حد تعبير طه حسين ، تطمح إلى*** «توجيه العقل الانساني وأخذه بنظام واحد في التصور والتفكير والحكم»(٣٧) . ***ومن هنا*** «فمهما تكن الفروق بين الشرقيين والغربيين، فهي فروق سياسية أو اجتماعية أو جنسية، أما الفروق العقلية فقد محيت محواً تاماً، وأصبح الشرقي والغربي يفهمان ويحكمان على نحو واحد ، فليس هناك علم شرقي وعلم غربي، وليست هنالك فلسفة شرقية يعجز الغربي عن فهمها ، ولا فلسفة غربية يقصر

الشرقي عن اساغتها »[٣٨] . *ويفسر ذلك أن طه حسين يؤكد أن* «الله قد خلق النوع الانساني كله مستعداً للرقي ، قادراً على التقدم ، خليقاً أن يبلغ من الكمال مايتاح للناس أن يبلغوه» *وبهذا المعنى ، ليس «الشرق» و«الغرب» مفهومين جغرافيين بل مفهومين معرفيين يتجاوزان الجغرافية . ويعني ذلك أن لاشيء يمنع من وقوع عقل «غربي» في شرق «جغرافي» على غرار مصر، كما لايمنع في الوقت نفسه من استيعاب عقل «شرقي» على الغرار الياباني للعقل الاوروبي، والتقدم على أساس هذا الاستيعاب . كيف يعالج طه حسين اشكالية «الهوية» في ضوء هذا المفهوم المعرفي لـ«الغرب»؟ وأين يقع «الاسلام» عقلياً في هذه المعالجة، هل يقع في «الشرق» أم في «الغرب»؟* .

* * *

يرى طه حسين أن الهوية العقلية والحضارية الثابتة لـ«مصر» والمستمرة عبر العصور هي هوية «يونانية ، تقع معرفياً في المجال العقلي والحضاري لـ«الغرب» . اذ أنها نشأت منذ الزمن الفرعوني وتكونت في اطار المتوسط، الذي كان العقل المصري القديم من أكبر العقول المتمدنة فيه . ومن هنا لايوجد فرق معرفي نوعي مابين العقل المصري والعقل اليوناني الغربي، فكلاهما نشأ وتبادل التأثير مع الآخر في حوض المتوسط . ويفسر ذلك أن مصر ليست «أمة شرقية» بالمعنى الذي يطرحه أصحاب «الرابطة الشرقية» في مصر. اذ لاتنتمي «مصر» الى «الشرق» الروحي . . اذا فهمنا منه الهند أو الصين . . أو الشرق الاقصى. واذا كان هناك من شرق تنتمي اليه فهو مايسميه بـ«الشرق القريب» . (مايسمى جغرافياً المشرق العربي) والذي يقع عقلياً وحضارياً على حد تعبير طه حسين في اطار «الغرب الثقافي» من هنا فـ«انما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا في كل مايتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها»[٤٠] و«ان من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءاً من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين»[٤١] فـ«مهما نبحث ومهما نستقصي فلن نجد مايحملنا على أن نقبل أن بين العقل الاوروبي والعقل المصري فرقاً جوهرياً»[٤٢] *وانما* «الفرق بيننا وبينهم في حقيقة الأمر لايتصل بطبائع الاشياء وجواهرها وانما يتصل بالزمان ليس غير»[٤٣] .

وبمعنى آخر فإن التأخر عن «الغرب» زمني لامعرفي، وكمي لا نوعي وتاريخي لا عقلي، ومن هنا فإن مايفسر «التأخر» هو «الزمني» وليس «المعرفي» .

يتحدد الواقع «الزمني» للتأخر في خطاب طه حسين بـ«الغزو التركي العثماني» الذي لم يقطع الاتصال الحضاري والعقلي مابين «الشرق القريب» و«أوروبا» وحسب، بل وأباد أيضاً مدنية «الاقطار الاسلامية في حوض بحر الروم، فردها الى الانحطاط بعد الرقي، والى الجهالة بعد العلم، والى الضعف بعد القوة، ومحا أو كاد يمحو منها أعلام الحضارة، وقطع

الصلة بينها وبين أوروبا دهراً»[44] «ولو أن الله عصمنا من الفتح العثماني لاستمر اتصالنا بأوروبا، ولشاركناها في نهضتها، ولسلكنا معها الى الحياة الحديثة نفس الطريق التي سلكنها»[45] «وأني اعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للاذهان الاوروبية في الاعصر الحديثة. ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤوداً في سبيل ذلك التقدم»[46].

رغم أن تحديد الواقع «الزمني» للتأخر بـ«الخلافة العثمانية» يجد مجاله التداولي السياسي في التاريخ المصري، في الصراع مابين «حزب الامة» الليبرالي الذي ربط التحرر الوطني بالاستقلال عن الدولة العثمانية، وبناء دولة علمانية، تقوم على الفصل مابين الدين والدولة، وبين «الحزب الوطني» الذي ربط هذا التحرر بالدفاع عن الدولة العثمانية، وبالتالي ارتباط مصر بنظام «الخلافة» القروسطي الشرقي المتأخر، فإن هذا التحديد يتعدى الحد السياسي بحد ذاته الى الحد الثقافي الحضاري. ومن هنا فإنه تحديد يتصف بالتاريخية، من حيث أن التاريخية هنا تعني التعبير عن روح حقبة تاريخية فتية خارجة لتوها من «القروسطية» اذ يقابل هذا التحديد مابين واقع «التأخر» في «الشرق القريب» وواقع «التقدم» في «الغرب» وبمعنى آخر يقابل واقعاً بواقع، فقد دخل واقع «الشرق القريب» في «التأخر» و«الانحطاط» و«الشرقية» والجمود، في الوقت ذاته الذي دخل فيه واقع «الغرب» في «التقدم» و«الديمقراطية» ويتمفصل هذا التزامن مابين واقع يدخل في «التأخر» وآخر يدخل في «التقدم» مع «الخلافة العثمانية» التي يسميها طه حسين بـ«الغزو التركي» اذ لايرى طه حسين «الغزو التركي» للمدنية الاسلامية الا من أشباه «الغزو البربري» للمدنية الغربية. ومثلما أن الغزو «البربري» لم يمنع المدنية الغربية من اعادة الاتصال بالعقل اليوناني، فان الغزو «التركي» لايمنع مصر من اعادة اتصالها بالمحور اليوناني الذي قامت عليه تاريخياً. من هنا فإن سبيل «أوروبا» الى «النهضة» من الجمود الذي أدخلها فيه الغزو «البربري» هو نفسه السبيل المصري الى «النهضة» أو «الافاقة» كما يسميها طه حسين من الجمود الذي أدخلها فيه الغزو «التركي» وبالتالي فان الفرق مابين النهضتين «لايتصل بطبائع الاشياء وجوهرها وانما يتصل بالزمان ليس غير. بدأوا حياتهم الحديثة في القرن الخامس عشر. وأخرنا الترك العثمانيون فبدأنا حياتنا في القرن التاسع عشر»[47] من هنا يتصور طه حسين بعامل مسلمة الميتا ـ نظرية عن «يونانية» العقل المصري و«غربيته» أن «النهضة» أو «الافاقة» في مصر هي على غرار «النهضة» الاوروبية، وهو مايعني تطور مصر في الاتجاه الذي تطور اليه العقل اليوناني وأثمره، أي الدولة القومية، العلمانية، العقلانية، الديمقراطية، المجتمع المدني، يفسر ذلك أن هذه المسلمة الميتا ـ نظرية، توجه مناقشة طه حسين للثنائية السلفية عن «مادية الغرب» و«روحية الشرق» (والتي شكلت محور الصراع مابين الخطاب الليبرالي والخطاب

السلفي في الثلاثينات، وهو ماعبرت عنه مناظرة عباس محمود العقاد الذي عبر عن الوعي السلفي في هذه المناظرة مع سلامة موسى الذي عبر عن الوعي الليبرالي)، إذ أن «الرابطة الشرقية» و«القومية الاسلامية» ليستا سوى تواردين للمفهوم السلفي عن «روحية الشرق» الذي يضع تناقضات معرفية مابين الهوية الحضارية المصرية و«الغرب الثقافي». من هنا يبدد طه حسين هذه الثنائية السلفية على أساس أن العقل الحضاري الاسلامي هو عقل يوناني، لاتختلف بنيته المعرفية عن البنية المعرفية للعقل الاوروبي، بل ان كليهما كما يؤكد طه حسين ينحل الى العناصر نفسها، وهو الأمر الذي يفسر دور الحضارة الاسلامية في «النهضة» الاوروبية». بهذا المعنى يقع العقل الاسلامي حضارياً في اطار «الغرب الثقافي».

ليس «الغرب الثقافي» الذي يستوقفنا مصطلحه في خطاب طه حسين باستمرار سوى غرب معرفي يتميز بالتاريخية، من حيث أنه في شروط مايسميه طه حسين بـ«عصر الافاقة» تعبير عن روح التحرر من «القروسطية» وبمعنى آخر يدافع طه حسين باستمرار عن كونية هذا «الغرب» وشموليته الانسانية وتطلعه البشري الشامل، ويرى أن «الافاقة» محكومة به. اذ أن «الغرب الثقافي» ليس نتاج «الغرب الجغرافي» بل هو نتاج المدنية برمتها في «الغرب الجغرافي» من هنا فإن «الغرب الثقافي» ليس ملك الانسانية برمتها وحسب، بل هو أيضاً معيار افاقتها واستيعابها لما هو «كوني» وشامل في روح العصر.

ويفسر ذلك أن طه حسين لايتصور «الافاقة» خارج استيعاب «العقلانية» في منظومة وعي اجتماعي جديد، ينفض لتوه «القروسطية» العثمانية المتأخرة وما تراكم فيها من «شرقية». وتبدو أهمية هذا التصور في أن طه حسين يكتنه المعنى الاجتماعي لـ«العقلانية» من حيث أن مسلكها الاجتماعي يفضي الى «العلمنة» و«الديمقراطية» و«الحرية» و«الأمّومة» (نسبة الى أمة) وبهذا المعنى فان «العقلانية» على مستوى الوعي هي «الديمقراطية» نفسها على صعيد المجتمع، انها الفصل مابين العلم والايديولوجيا على مستوى المنظومة المعرفية، والفصل مابين الدين والدولة على مستوى المنظومة الاجتماعية. وبذلك، فإن المجتمع المدني الديمقراطي، الذي تتكون فيه الامة كمجتمع سياسي ديمقراطي أو تصبح عبره وبواسطته مجتمعاً ـ أمة مطابقاً للمجتمع المدني هو الصيغة الاجتماعية العليا للعقلانية، من حيث أنها تحرير عميق للكائن من الجمود والتأخر والفظاظة والعقائدية والدهماوية. ومن هنا فإن «الغرب الثقافي» بهذا المعنى تحرير للوعي الاجتماعي من التقهقر في «القروسطية» وفي أكثر اشكالها الاستبدادية والعنفية والعقائدية والمللية والطائفية فواتاً، التي يتقهقر منها الآن وعي المجتمعات العربية. فلقد طمح طه حسين باستمرار الى بناء المجتمع المدني في ضوء مبادىء «الغرب الثقافي الكونية» وروحه العقلانية الديمقراطية العلمانية الأمّوية. ومن هنا لم يكن «مسلماً ضالاً» كما تصوره الايديولوجية الاصولية الانقلابية السائدة اليوم. بل «مستنيراً مدنياً»

كبيراً. ولم يكن ممكناً للأصولية من حيث هي تعبير عنفي حاد مسيطر على أكثر أشكال «القروسطية» فواتاً وتأخراً ان تمسخ طه حسين من «مستنير مدني» مكافح وعميق الى «مسلم ضال» بمعزل عن اخفاق مشروع المجتمع المدني ـ الأموي الديمقراطي الذي كان طه حسين من ايديولوجييه الكبار.

بل إن الفوات الأصولي نفسه نتاج «كارثي» متعصب لاخفاق هذا المشروع الذي بددته «شعبوية» الفئات الوسطى و«انقلابيتها» وضيعت آخر ماتبقى منه عبر المعارضة «العقائدية» ـ الفظة مابين «العروبة» أو «الاشتراكية» أو «الاسلام» ومابين «الديمقراطية/ العقلانية/ العلمنة/ مبادىء المجتمع ـ الامة».

اذ لم ترث الفئات الوسطى هذا المشروع في سياق يحولها من «سواد» «دهماوي» الى «شعب» ولم تستوعب ماهو نير فيه (أي ماهو كوني وشامل للانسانية)، بقدر ماتجاوزته وانقلبت عليه وقهقرته في وعي اجتماعي دهماوي متأخر. ويفسر تضييع الفئات الوسطى لمشروع المجتمع المدني الاموي الديمقراطي وايقاف تكونه الاجتماعي والسياسي في مجتمع سياسي، تسلط الفوات الاصولي على الوعي الاجتماعي، ومسخه «المستنير المدني» الى «مسلم ضال» حيث لايشكل هذا الفوات حلاً لأزمة هذا المشروع، بل قهقرة ليس بعدها قهقرة الى حدود «الملة» القروسطية المتأخرة، . . . . ومن هنا فإن اعادة قراءة طه حسين واكتشافه من جديد واستيعاب ماهو عقلاني وديمقراطي ومدني في منظومته ضرورة لاتساعد على ايقاف هذا التقهقر وحسب، بل وتساعد أيضاً على تجاوزه الى صيغة وعي جديد يعيد الاعتبار لقيم الاستنارة المدنية المغدورة، من حيث أنها قيم كونية وشاملة.

هوامش:

(١) ـ يوسف العظم، «المنهزمون»، دار القلم، دمشق ـ بيروت ط٣، ١٩٧٩، ص١١.

(٢) ـ يشير رجاء النقاش الى أن طه حسين عاش «في بيئة الازهر الدينية المتحفظة. وهو أقرب مايكون الى التيار الذي خلقه محمد عبده». وقد سجل أنور الجندي رأي طه حسين بمحمد عبده وكيف التقى به و«كيف عاش عاماً كاملاً في الازهر يسمع عنه ويروي آراءه» ويقتحم «رواقه» حيث يقول حسين «أثوب الى الشيخ فأمنحه عقلي كله وقلبي كله، وأسمع له حتى ينهض ويتفرق الناس ثم لا أفكر الا فيه سواد الليل، ولا أفكر الا فيه بياض النهار. أجدد لنفسي ماأحسست من لذة القلب والعقل معاً» «ثم انصرف وقد عاهدت الله على أن ألزم درس الشيخ لا أعدل به درساً ولا أنصرف عنه الى شيء غيره» أما بعد عودة طه حسين الى مصر ١٩١٥، فيسجل عنه الجندي قوله «أنا أعود الى مصر رجلاً آخر يكبر الاستاذ الإمام ويعجب به ويحبه، ولكنه لايتابع منهجه، ولايحب أن يبقى طريقه في التفكير أساساً للحياة العقلية للشباب» الهلال، العدد الثاني، السنة الرابعة والسبعون، شباط (فبراير) ١٩٦٦، النقاش، ص١٥٠، الجندي ص٨٩ وص٩٣.

(٣) ـ يقول طه حسين: «ان مصر قد اضطربت لوفاة الإمام، وان البيئة الأزهرية كانت أقل البيئات المصرية أضطراباً لهذا الحادث الجلل. وأسف تلاميذ الشيخ، ولعل قليلاً منهم سفحوا بعض الدموع، ولكنهم أقبلوا بعد الصيف على دروسهم، كأن الشيخ لم يمت، أو كأن الشيخ لم يكن، لولا أن الخاصة من تلاميذه كانوا يذكرونه بالخير بين حين وحين». . «ولكن الفتى أحس شيئاً آخر، زاد به انحرافاً عن الازهر وانصرافاً عن شيوخه وطلابه. أحس أن الذين بكوا الشيخ صادقين وحزنوا عليه مخلصين لم يكونوا من أصحاب العمائم، وانما كانوا من أصحاب الطرابيش. فوجد في نفسه ميلاً الى أن يقربهم».

أورده كامل زهيري. الهلال، المصدر السابق. ص١٠٩.

(٤) ـ طه حسين، المجموعة الكاملة، المجلد ٩ «مستقبل الثقافة»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١. ١٩٧٣. ص ٤٣٩.

(٥) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص ١٧٤.

(٦) ـ طه حسين، المجلد ٩، ص٦٥.

(٧) ـ طه حسين، المجلد ١٢، العلم والدين، ص١٧٩.

(٨) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص١٦٤.

(٩) ـ طه حسين، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٠) ـ جريدة «السياسة» عدد ٦ تموز (يوليو) ١٩٢٥. تصنيف محمد عمارة، أورده الدكتور غالي شكري في: «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث». دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٧٨. ص٢٤٦.

(١١) ـ طه حسين. «المجموعة الكاملة»، المجلد ١٢، من باريس، ص١٧ ـ ١٨.

(١٢) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٣٨.

(١٣) ـ طه حسين، المصدر السابق، العلم والدين، ص١٦٩.

(١٤) ـ أورده محمد نور(النائب العام الذي حاكم طه حسين) في قرار الحكم، انظر قرار النيابة ضد طه حسين، تحقيق وتعليق خيري شلبي، الهلال، العدد ٧، السنة ٧٨، تموز (يوليو) ١٩٧٠، ص١٧٧.

(١٥) ـ المصدر السابق. ورد في قرار النيابة، ص١٧٧.

(١٦) ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة» ص٦٤.

(١٧) ـ قرار النيابة. ص١٧٢.

(١٨) ـ رأي طه حسين في محاولة الشيخ محمد بخيت التي تستنبط من القرآن الكريم كروية الارض وحركتها حول الشمس، انها «تفسد النصوص وتحمل على الغلو في التأويل» اذ «انا لنحسن الاحسان كله اذا رفعنا الدين ونصوصه عن اضطراب العلم وتناقضه» «ثم أليس من الخير الا نحمل نصوص القرآن وغير القرآن من الكتب الدينية أوزار الشك وأوزار اليقين وهذه النتائج الكثيرة المختلفة المضطربة المتناقضة» طه حسين، المجلد ١٢، القسم الاول، شك ويقين، ص ٤٠ ـ ٤١. وقد كتب طه حسين هذا النص في عام ١٩٢٣. حيث يبرز هذا النص تفكير التيار «العلماني» الذي نشأ في مدرسة عبده وتجاوزها، فلا ينقد طه حسين الشيخ بخيت وحسب، بل وينقد هنا أساساً أطروحة التوفيق مابين الدين والعلم على طريقة مدرسة محمد عبده.

(١٩) ـ جميع الاستشهادات المحصورة مابين الهامشين رقم (١٨) ورقم (١٩) مستمدة من «العلم والدين»، المجلد ١٢. القسم الأول.

(٢٠) ـ طه حسين المجموعة الكاملة، «الأدب الجاهلي»، ص٥٦.

(٢١) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٥٨.

(٢٢) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٥٩.

(٢٣) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٧٠ ـ ٧١.
(٢٤) ـ جميع الاستشهادات الواردة حول «السواد» مستمدة من «العلم والدين».
(٢٥) ـ طه حسين، المجموعة الكاملة، المجلد ١٢ . علم الادب، ص١٢٥ .
(٢٦) ـ طه حسين، المجموعة الكاملة المجلد ٩، «مستقبل الثقافة»، ص ٤٤٣ .
(٢٧) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٤٤٤ .
(٢٨) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٩٤.
(٢٩) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٩٩ ـ ١٠٠ .
(٣٠) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص١٠٠ .
(٣١) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص١٧ .
(٣٢) ـ طه حسين، المجموعة الكاملة، علم الادب، ص٧٢.
(٣٣) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٧١ .
(٣٤) ـ طه حسين، المجموعة الكاملة، علم الاجتماع، بين الشرق والغرب، ص١٩٢ .
(٣٥) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص١٩٢ ـ ١٩٣ .
(٣٦) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص١٩٣ .
(٣٧) ـ طه حسين، المصدر السابق، الاسكندر، ص٢٥٢ .
(٣٨) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٢٥٤ .
(٣٩) ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة»، ص٥١ .
(٤٠) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٣٦ .
(٤١) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٢٨ .
(٤٢) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٣٩.
(٤٣) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٤٧ .
(٤٤) ـ طه حسين، المصدر السابق، ص٣٧.
(٤٥) ـ طه حسين، المصدر السابق. ص٤٧ .
(٤٦) ـ طه حسين، «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، ص١٦٦ .
(٤٧) ـ طه حسين، «مستقبل الثقافة»، ص٤٧ .

الأبعاد
الاجتماعية والسياسية لأزمة
«في الشعر الجاهلي»

د. محمد عفيفي

صدر كتاب طه حسين « *في الشعر الجاهلي* » في عام ١٩٢٦ ، عن دار الكتب المصرية في مائة وثمانين ورقة من القطع الصغير . والكتاب في الأصل خلاصة محاضرات ألقاها المؤلف على طلاب قسم اللغة العربية في كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) . وتصدر الكتاب إهداء إلى عبد الخالق ثروت، السياسي المصري ورئيس الوزراء لفترات عديدة[١] . وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء «ثلاثة كتب» على حد تعبير المؤلف .

ويتضمن «الكتاب الأول» تمهيداً عرض فيه المؤلف إلى وجه التناقض بين ماأطلق عليه المنهج «القديم» والمنهج «الجديد»[٢] . فالمنهج القديم يركن إلى الاقتناع بصحة ماجاء في المصادر القديمة، وعلى هذا يبرر طه حسين تشككه في الشعر الجاهلي بركونه إلى المنهج الجديد، وهو منهج الشك حتى الوصول إلى اليقين، مع طرح العواطف والمشاعر الدينية والقومية جانباً في خضم البحث العلمي ، وهو منهج ديكارت الذي يعتقد المؤلف أنه أساس الثورة العقلية والنقدية في أوروبا[٣] .

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الحياة الجاهلية ، وأسباب انتحال الشعر. ويحدثنا طه حسين في الكتاب الثالث عن مجموعة من قصص الشعر والشعراء في العصر الجاهلي . إلى هنا فنحن بصدد عرض بحث علمي يشهد لصاحبه بعقلية فذة وترتيب محكم . فما هي الأسباب الكامنة وراء ماعرف بأزمة كتاب الشعر الجاهلي .

يبدو لنا أن هذا الكتاب قد احتوى على الكثير من النظرات والأفكار التي أثارت عليه ثورة بعض الاتجاهات الفكرية والسياسية ، حتى أصبح طه حسين وكتابه موضوع الساعة[٤] . كما احتوى أيضاً على كثير من التعميمات غير الدقيقة مع الخروج إلى معارك جانبية وانحياز تام للفكر الغربي[٥] .

ولعل معظم الأفكار التي أثارت عليه القوم مايتعلق منها بالمعتقدات الدينية ولاسيما النصوص المتعلقة بقصة اسماعيل ورفع قواعد الكعبة ، ومسألة ارتباط ملة ابراهيم (الحنفية) بالاسلام ، ونسب النبي والقراءات السبع للقرآن ، وهي النقاط والمآخذ التي بسببها قدم البعض بلاغاً إلى النائب العمومي باتهام طه حسين بالطعن في دين الدولة .

ولن نعرض هنا بالتفصيل لمحتويات الكتاب من الوجهة الأدبية ، لاضطلاع أبحاث أخرى مهمة بذلك ، ولكننا سنحاول معالجة بعض القضايا ، يأتي على رأسها موقف طه حسين من الكتب المقدسة .

يبدو لنا أن طه حسين كان من أنصار إخضاع النصوص المقدسة للنقد والتمحيص مع إمكانية عدم قبول بعض ماجاءت به ، إذ يقول في معرض الحديث عن ابراهيم واسماعيل « ***للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً . ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى*** »[٦]

ولقد وجّه الكثير من العلماء إلى تلك النقطة بالذات النقد الحاد لما فيها ـ في اعتقادهم ـ من تعريض بالكتب المقدسة . والطعن في دين الدولة[٧]

كما أخذ عليه ماذكره بشأن انتحال الشعر الجاهلي لتعظيم شأن النبي وأسرته وقريش والعرب على وجه العموم . حيث رأى البعض فيه تعريضاً بالنسب النبوي وقريش ، بينما رأى المحقق أنه لايرى « ***اعتراضاً على بحثه على هذا النحو*** » ولكنه سجل عليه أن عباراته فيما يختص بأسرة النبي كانت « ***خالية من كل احترام*** » وانه ليس هناك مايدعو « ***لايراد العبارة على هذا النحو*** »[٨] .

ومن المسائل التي أثير حولها الجدل أن طه حسين قد أنكر قدم الإسلام في الجزيرة العربية ، والصلة بين الاسلام والحنفية ، ملة ابراهيم . ولقد ذكر طه حسين في تحقيق النيابة أنه لاينكر أن الاسلام دين ابراهيم ، وأن له أولية في بلاد العرب . ولم ير المحقق في كتاب طه حسين شيئاً يؤخذ عليه بالنسبة لهذا المجال إلا أنه « ***كان هنا ـ طه حسين ـ سيء التعبير***[٩] » .

وبالنسبة للجانب الديني في كتاب « *في الشعر الجاهلي* » فقد أثار العديد من ردود الفعل بين المعاصرين للحدث والنقاد المحدثين . فعلى رأس التيار الأزهري يأتي مفتي الديار المصرية الذي رأى في طه حسين وكتابه « ***نفر من المتأثرين بكتب الداعين إلى معاداة دين سيد المرسلين، سقطوا على مافيها من تضليل فالتقطوا منها ماراق لهم*** »[10] ، ورأى محمد الخضر حسين ، أحد علماء الأزهر ، أن طه حسين « ***ربط قلبه بعواطف تضاد هذه القومية وهذا الدين فاضطر إلى محاباتها وإرضائها*** »[11] .

ومن النقاد المحدثين يرى جابريللي أن « ***موضوع هذا الكتاب يتعارض بعض التعارض مع العقيدة*** »[12] ، ويرى ألبرت حوراني أن « ***هذا المنهج النقدي بصدد النصوص الدينية قد يلقي الشك في أصالتها*** »[13] .

وفي رأينا أن طه حسين قد عرض لكثير من الشكوك والأفكار المخالفة للعقائد الاسلامية ، ولا أدل على ذلك من قوله بشأن الكعبة « ***ليس مايمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وابراهيم كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة باينيانس ابن بريام صاحب طروادة*** »[14] . وهذه الأفكار يمكن صدورها عن مفكر غربي إلا أنه من الصعب تقبلها من مفكر شرقي مسلم . ويكفينا أن نورد هنا دوافع تبرئة طه حسين التي أوردها رئيس نيابة مصر العمومية . فقد أوضح وقوع التعدي على الدين الاسلامي من جانب طه حسين ، مع عدم توفر القصد الجنائي ، أي أن عدم اعتراف طه حسين بأنه كان يقصد التعدي على الدين الاسلامي أسقط ركناً من أركان المادة ١٣٩ من قانون العقوبات الأصلي ـ جريمة التعدي على الأديان ـ وأسقط ذلك القصد الجنائي ، مما استدعى تبرئة طه حسين[15] .

كما رأينا فإن كتاب « *في الشعر الجاهلي* » برغم ماله وماعليه ـ لم يكن سوى كتاب علمي أصدره أستاذ في الجامعة كثمرة لأبحاث ودراسات ألقاها على طلابه في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بالجامعة المصرية ، فما السر وراء تلك الأحداث المتتالية السريعة ، والأصوات العالية والتطورات الصاخبة التي لاحقت الكتاب ، الذي كان يكفي أن يرد عليه البعض ، سواء في مؤلفات علمية أو صحف ومجلات رداً علمياً ، ويترك للقارىء في نهاية الأمر الحكم على الكتاب ومابه من أفكار وتصورات؟ يبدو أنه من العسير أن نتفهم الأبعاد الفكرية لأزمة « *في الشعر الجاهلي* » دون الإحاطة بالمناخ الفكري السائد ابان الأزمة .

ففي أعقاب ثورة ١٩١٩ ، شهدت مصر العديد من الأحداث المتتالية والتطورات المتلاحقة ، والتي كانت نتيجة طبيعية لطور النقلة التي تشهدها مصر وقتئذ ، ففي فترات النقلات الاجتماعية يكثر الجدل حول الموروث والحديث[16] ، ولاسيما أن مصر دخلت ثورة ١٩١٩ دون هوية أو صبغة فكرية معينة ، فكان البحث عن ايديولوجية مابعد الثورة .

ولعبت المؤثـرات الـداخلية والخارجية دوراً كبيراً في تشكيل الفكر المصري آنذاك، فأحـداث الحـرب العـالمية الاولى ومـاتبعهـا من اضمحـلال وسقـوط الخـلافـة العثـمانية **« الاسلامية »** ونشأة **« تركيا الحديثة »** كان لها صدى على مجريات الأمور في مصر. وتركز ذلـك ـ في مصر ـ وبصـورة مكثفة، على الجانب الفكري والروحي أكثر منه على الجانب السياسي[١٧]، وساعد الإخفاق الذريع الذي لحق بلجان الخلافة ومؤتمرات الخلافة على بروز أصحـاب الفكر القومي والداعين إلى ادخال الحضارة الغربية إلى مصر[١٨]، وراقت تجربة **« تركيا الحديثة »** القائمة على أساس علماني لبعض الاتجاهات الفكرية المصرية. وأحس تيار الفكر الأصولي أن الأرض تميد تحت أقدامهم[١٩] .

وهلل البعض لنـوايا تركيا في إبـدال حروف اللغة التركية من الأحرف العربية إلى الأحرف اللاتينية، هذا التحول الذي رأى فيه البعض إنهاء للغة العربية فيما إذا تـم الركون إلى الأحرف اللاتينية[٢٠] إلى جانب المحاولات الأخرى لإعلاء شأن اللهجة **« العامية »** على اللغة الفصحى، وأن ذلك هو سبيل البقاء الوحيد للغة العربية إن أرادت الحياة[٢١] ولعل حساسية هذه الأمور ترجع إلى الارتباط بين اللغة العربية والدين الاسلامي من خلال القرآن الكريم الذي نزل باللغة العربية «الفصحى»، ودون بالأحرف العربية.

وفي عام ١٩٢٦ أيضاً ، شهد مجلس النواب المصري مناقشات مستفيضة حول الكثير من المسـائل الدينية التقليدية والمثيرة للعواطف والأحاسيس الدينية. فقد أثيرت في مجلس النـواب الشكـوك الكثيرة حول الطابع الديني لنظام **« الأوقاف »**. ودعا البرلمان أثناء دور انعقاده لعام ١٩٢٦ للتصويت حول تلك المسألة، وطالب عدة نواب بإلغاء الأوقاف[٢٢]

كما قدم أيضاً اقتراح في مجلس النواب بالغاء منصب المفتي[٢٣]، وأدى القرار الجريء الذي اتخذه مجلس النواب والشيوخ بجعل مدرسة القضاء الشرعي ومدرسة المعلمين الأولية ودار العلوم تابعة لوزارة المعارف العمومية، بدلاً من تبعيتها السابقة لشيخ الأزهر إلى خروج الأزهريين في مظاهرات صاخبة تندد بسقوط البرلمان[٢٤] . وعلى طريق السير بالأمور إلى طريق الجديد تخلى طلاب دار العلوم عن زيّهم التقليدي وعن **« العمامة »** ليرتدوا بدلاً منها الزي الأوروبي و **« الطربوش »**[٢٥] .

وفي الوقت ذاته ثار العلماء لاعتزام أحد كبار الممثلين المصريين تمثيل دور النبي صلى الله عليه وآله وسلم في فيلم أجنبي تقوم بانتاجه شركة أجنبية[٢٦] . ورأى العلماء أن هذا نتيجة طبيعية لما آلت إليه الأمور في مصر . وزاد الأمر تفاقماً أن صحيفة من الصحف الليبرالية في مصر ردت على دعوة أحد العلماء الذي طالب بالغاء **« البغاء الرسمي »** في مصر بأن البغاء **« أصبح شراً لابد منه »** إذا لم تتم عملية إصلاح عن طريق تربية النشء وتعليم المرأة كيف تكسب قوتها، وإذا لم يتم مثل هذا الإصلاح فإن إلغاء البغاء **« عبث باطل لايقره عقل**

***ولا دين ***»[٢٧] .

أمر آخر هام لايجب اهماله عند توسم المناخ الفكري والغيوم المصاحبة لموضوع بحثنا هو الانتشار الملحوظ للثقافة الغربية في مصر، سواء عبر المؤسسات المحلية الأجنبية والتي قدّرها البعض بأكثر من خمسمائة صحيفة في الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩٣١[٢٨] . أو المؤسسات التعليمية التبشيرية الأجنبية ودورها في مسح عواطف ووجدان الأمة[٢٩] . وانتشار دعاوى التغريب سواء على أيدي الغربيين أو « *المتغربين* »[٣٠] من أبناء الشرق .

كل تلك الأمور جعلت الأزهر ـ المؤسسة الثقافية الممثلة للمجتمع التقليدي ـ يشعر بأن الأرض تميد من تحت أقدامه . وكان ما صاحب ذلك من انغماس الأزهر في السياسة بحثاً عن موضع قدم بدلاً من الإصلاح، وتعرضه للمؤثرات السياسية المختلفة توجهه حيث تشاء[٣١]، وما صاحب ذلك من الدعاوى المضادة التي تطالب رجال الأزهر في عام ١٩٢٦ ان « ***يذرون السياسة لرجال السياسة ويقفون جهودهم لخدمة الدين ولإصلاح حال رجال الدين***[٣٢] » .

وفي وسط ذلك المناخ الفكري الملبد بالغيوم ظهر كتاب « ***في الشعر الجاهلي*** » فكان من الطبيعي أن تتشابك تلك الأمور بعضها مع البعض، وأن يكون الإفراز الطبيعي لذلك هو الإعصار الذي صاحب كتاب «***في الشعر الجاهلي***» .

ومن ناحية أخرى لم تكن أزمة الشعر الجاهلي بالحدث الجديد على الساحة الفكرية، فلقد سبقتها بأشهر قليلة أزمة « ***الاسلام وأصول الحكم*** »[٣٣] للشيخ علي عبد الرازق، الذي اتّهم بالخروج على أصول الدين، وأخرج من زمرة « ***هيئة العلماء*** »، مثلما طالب البعض بإخراج طه حسين من الجامعة[٣٤] . ولم يكن طه حسين أول من نودي بإبعاده عن الجامعة، فمنصور فهمي الذي أعد رسالة دكتوراه في السربون عن المرأة في الإسلام ، واتهم بأنه قد تجاوز الحد في أمور تتعلق بأحكام النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وانتهى به الأمر بالحيلولة بينه وبين منصبه في الجامعة لسنوات عديدة[٣٥] . كما أن اسماعيل مظهر قد نشر قصة الطوفان (طوفان نوح) في مقالات له بمقاييس نقدية غربية وردها إلى أساطير بابلية وآشورية وعبرانية، وانتهى إلى أنها « ***انتهت باللقاح إلى العقيدة الاسلامية*** »[٣٦] .

وهكذا فإنّ أزمة الشعر الجاهلي لم تنشأ من فراغ، وإنما كانت محصلة لخلفيات عديدة ومؤشراً هاماً على ارتفاع منسوب الانشطار الفكري لعقل الأمة بين المؤسسات الثقافية التقليدية، ونقصد بها الأزهر ومايلحق به من التعليم الديني، تلك المؤسسات ذات الجذور العميقة في المجتمع المصري ، وبين المؤسسات الثقافية الجديدة عبر المدارس الحكومية، وصولاً إلى الجامعة. تلك المؤسسات المعبّرة عن محاولات الانتقال بالمجتمع المصري إلى طور جديد من أطوار الانتقال .

ويظهر ذلك بوضوح خلال أزمة الشعر الجاهلي، فنجد مصطفى صادق الرافعي يهاجم الجامعة التي تدعي «*حرية التفكير*» بينما هي ترمي إلى «*حرية التكفير*»[٣٧]. وفي محاولة لتطويع الجامعة المصرية من جانب الأزهر وضمها تحت جناحه، طالب البعض بضرورة تدريس العلوم الدينية في الجامعة المصرية[٣٨]. وعلى النقيض من ذلك نجد طه حسين ـ في خضم أزمة الشعر الجاهلي ـ يطالب بأن يتحول طلاب الأزهر وملحقاته إلى التعليم المدني، أو أن يجمعوا بينه وبين التعليم الديني. ويسخر الرافعي[٣٩] من مبدأ استقلال الجامعة ـ الذي رفعه لطفي السيد مدير الجامعة ـ ويرى فيه «*إضافة الى الامتيازات الاجنبية المضروبة على البلاد امتيازاً جديداً لدولة قصر الزعفران*»*. ولعل الرافعي يشير بذلك إلى ازدياد أعداد الأساتذة الأجانب في الجامعة المصرية، حيث كان معظم أساتذة قسم اللغة العربية واللغات الشرقية آنذاك من الأجانب[٤٠] تلك الظاهرة التي كانت محل انتقاد البعض[٤١]، والذي ضاعف في الثورة على «*في الشعر الجاهلي*» كون الكتاب في الأصل محاضرات ألقيت على الطلاب في الجامعة المصرية، والخوف على الناشئة من الفكر الجديد. وهؤلاء الناشئة الذين هم «*رجال المستقبل وسيكون بيدهم الحل والعقد*»[٤٢]. ونستطيع أن ندرك مدى هذا التخوف على «*رجال المستقبل*» من احصائية عدد الطلاب في كلية الآداب في عام انتقال الجامعة إلى وزارة المعارف وعام حدوث الأزمة[٤٣].

العام الدراسي	عدد الطلاب	النسبة المئوية للزيادة
١٩٢٥ـ١٩٢٦	٢٠٥	—
١٩٢٦ـ١٩٢٧	٥٢٦	١٥٦٪

أي ان التعليم المدني كان في ازدياد على حساب التعليم الديني، ولاسيما أن الدولة كانت تفضل استخدام خريجي التعليم المدني في المصالح الحكومية عن الأزهريين[٤٤]. مما أدى إلى تذمر الأزهريين، أضف إلى ذلك أن الجامعة كانت تمثل النقيض الثقافي للأزهر، فلقد قامت الجامعة المصرية على أساس «*الأخذ من الغرب*»[٤٥]. ودعم لطفي السيد ـ مدير الجامعة ـ الاتجاه الغربي في الجامعة بالنص على إبقاء طه حسين أستاذاً في الجامعة في بنود وثيقة انتقال الجامعة الأهلية إلى وزارة المعارف العمومية[٤٦]. ذلك الأمر الذي رأى فيه البعض أنه أضفى «*الهيل والهيلمان*» على طه حسين وأدى إلى تشجيعه على ماأقدم عليه[٤٧].

ولقد لاحظ المعاصرون للحدث ذلك التنازع بين الأزهر والجامعة المصرية، ولاسيما في خضم قضية الشعر الجاهلي، لقد نظروا إلى الجامعة المصرية على أنها نوع من التغيير غير

المحمود، ذلك التغيير بإيجاد الجديد، والجديد ـ في عرفهم ـ ببعث ماوجد من قبل .

ولذلك كان تنبيه الأذهان إلى ضعف الجامعة الأزهرية أمام الجامعة الجديدة[٤٨]، وكان الأثر الحسن لتلك الأزمة على الجامعة الأزهرية أن سارت بها نحو التغيير « ***فبعد فترة قصيرة من إنشاء الجامعة على أسسها الحالية واستجابة للإحساس بضرورة التجديد الذاتي أخضع الأزهر نفسه في عام ١٩٣٠ لتنظيمات خاصة . . . ولم تنظم لائحة الأزهر الجديدة البرامج والدروس وفقاً لمنهج مستوحى من الغرب فحسب، وإنما أوضحت بشكل أعمق ، تطوراً رئيسياً ، واتجه الأزهر من طريقة التعليم القديمة المبنية على الحفظ الذي لايستخرج روح النص إلى ثقافة تهتم بالمضمون*** »[٤٩] .

وإذا انتقلنا إلى تناول الأبعاد الفكرية لطه حسين والتي ظهرت جلية ابان تلك الأزمة، يبدو أنه من الأجدى تناول ذلك من منظور كون طه حسين « ***نموذجاً*** » لاتجاه فكري معين ظهر في مرحلة من مراحل تطور المجتمع المصري، أكثر من كونه ظاهرة فردية .

فمع أن نشأة[٥٠] طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) كانت في قرية من قرى مصر الوسطى، إلا انه كان ابن مستخدم (موظف) في شركة السكر، ولم يكن أبوه فلاحاً. ونشأ في أسرة ذات ثقافة دينية، وأصبح لها بعض الأبناء الذين ارتبطوا بالمدينة من خلال التعليم . وطه حسين نفسه يرحل إلى المدينة التي يرتبط بها من خلال التعليم وتكاد تنتهي علاقته بالقرية .

وفي المدينة تستهوي الجامعة الجديدة بمناهجها وأساليبها العصرية « ***الغربية*** » طه حسين فيترك الأزهر الذي يتمرد عليه [٥١]، ويرتبط كلية بالجامعة . كما يرتبط بالجريدة ـ جريدة المثقفين من أبناء الأعيان ـ وبلطفي السيد داعية الثقافة الغربية في مصر. وتتلاشى روابط طه حسين بالشيخ عبد العزيز جاويش وصحيفة « ***اللواء*** »[٥٢] . وتفتح له الجامعة الباب الذي يدخل منه إلى باريس ، قلب الحضارة الغربية النابض، عبر بعثة الدكتوراه، وعندما يعود طه حسين إلى القاهرة يكون قد تشرَّب الحضارة الغربية حتى النخاع .

وتبع عودة طه حسين من باريس ازدياد صور « ***التمرد*** » على النمط الثقافي السائد في المجتمع المصري آنذاك . وربما يرد البعض حالة التمرد إلى عوامل ذاتية خاصة بطه حسين وفقدانه البصر في مطلع حياته أو طلباً للشهرة[٥٣] أو هجوماً على الكبار من المفكرين ليرتفع لمرتبتهم[٥٤] أو لعوامل اجتماعية ترجع إلى بروز تلك الشريحة الجديدة من « ***مثقفي المدينة*** » التي تشربت بالفكر الغربي والمتطلعة إلى الأفق، سلاحها في ذلك الابتكار ـ لكسر حدة الجمود ـ من خلال الأفكار الجديدة للمثقفين . فالمبتكر « ***هو الشخص الذي يسبق غيره من أفراد مجتمعه في مجال ابتكار الأفكار المستحدثة وتبنيها، غير أن هذا النوع من الناس لا يكون دائماً أكثر أفراد المجتمع كسباً لاحترام أقرانه ، وهو يفضل أن يوصف بالجرأة والاقدام على أن ينال احترام الناس*** »[٥٥] . ولهذا كله لم يكن بالغريب على طه حسين أن يصف نفسه قائلاً

« وكذلك رأيتني أخاصم في السياسة وأخاصم في الإصلاح الاجتماعي وأخاصم في تجديد العقل المصري وتجديد منهجه في البحث والدرس وأخاصم في نقل المناهج الغربية لأفرضها على دراسة الأدب والتاريخ في مصر »(٥٦). أضف إلى ذلك أثر ثورة ١٩١٩ على دفع المثقفين المصريين، ومنهم طه حسين، نحو الجديد بحيث أصبحوا يمثلون ***« ظاهرة فكرية »*** في أعقاب الثورة.

ولقد ووجهت اجتهادات وتفسيرات طه حسين بصور شتى من ثورة الرأي العام عليه، من اتهام بالردة عن الاسلام(٥٧)، أو رسائل تهديد بالقتل(٥٨)، أو تعريض بعض الكتاب المعاصرين للحدث بطه حسين(٥٩)، أو خروج المظاهرات التي تندّد بطه حسين(٦٠) أو تقديمه إلى القضاء. تلك الأمورالتي رأى فيها البعض ***« دليلاً على عدم نضوج الرأي العام المصري في ذلك الوقت »***(٦١).

لقد كان طه حسين يتوقع أن يستقبل كتابه بشيء من الحدة، ولكنه لم يتخيل أن تصل الأمور إلى ذلك الحد. فنجد طه حسين وتحت تأثير أصدقائه، وفي طليعتهم عبد الخالق ثروت، يقبل السفر إلى باريس حتى تمر العاصفة(٦٢) ويسارع إلى إرسال بيان إلى مدير الجامعة لطفي السيد ـ الذي يقوم بدوره بنشره في الصحف ـ يؤكد إسلامه!! وينفي تعمده إهانة الدين أو الخروج عليه، ويقدم طه حسين استقالته إلى الجامعة التي رفضت قبولها.

والأكثر من ذلك ـ والمؤسف أيضاً ـ أن يسمح طه حسين نفسه لأفكاره بالمصادرة. فحرصاً منه على تهدئة الموقف، يرسل خطاباً إلى مدير الجامعة، يوافق فيه على أن يضع النسخ الباقية من كتابه تحت تصرف الجامعة، التي تقوم بدورها باستلام النسخ وحفظها في المخازن(٦٣)، وكأن الجامعة قد أصبحت حجراً صحياً للأفكار، لقد كان طه حسين مثل عصره، لم يدخل بعد مرحلة النضج الفكري. ولا أدل على ذلك من إعادة طبع كتابه مرة ثانية وحذف فقرات عديدة بل فصول من كتاب ***« في الشعر الجاهلي »*** وهي معظم الأجزاء التي حوت الأفكار التي أثارت عليه القوم فصدر كتابه ***« الأدب الجاهلي »*** عام ١٩٢٧.

ويبرر البعض ذلك بأن صفة ***« الهرطقة »*** التي لصقت به هي التي دفعته إلى محاولة إعادة رسم صورة جديدة له(٦٤)، ومحاولة التودد إلى الأمة(٦٥). وأن الثورة العارمة التي قابلته أثناء أزمة الشعر الجاهلي قد جعلته يتردد كثيراً بعد ذلك إزاء التعرض للمسائل الدينية بالنقد والدراسة(٦٦).

ومن ناحية أخرى أدت الأحداث العنيفة التي صاحبت أزمة ***« في الشعر الجاهلي »*** والاتهامات الحادة التي تعرض لها طه حسين إلى دفع قدر طه حسين ـ من حيث لا يحتسب ـ بحيث أصبح نصير الحرية وكبش الفداء الذي ذبح فداء لمعبد الحرية، فلقد تسابق المفكرون الليبراليون المعاصرون للحدث، على اختلاف مضاربهم، إلى نصرة طه حسين، فهذا هو

سلامة موسى، الاشتراكي الغابي، يعدد حالات الاضطهاد الفكري ـ في كتابه «***حرية الفكر***» الذي أصدره عام ١٩٢٧ ـ في مصر الحديثة فيذكر قصة الشيخ علي عبد الرازق وكتابه الشهير «***الإسلام وأصول الحكم***» ومنصور فهمي ورسالة الدكتوراه الشهيرة، ثم ينتهي سلامة موسى إلى أقرب تلك الحوادث، وهي حادثة في الشعر الجاهلي وماتعرض له طه حسين من اضطهاد. ويخرج من ذلك بأن «***رجل الذهن الذي يعيش الآن في القاهرة عام ١٩٢٧، قد كان يجد أروح لذهنه أن يعيش في أثينا قبل ٢٥٠٠ سنة أو في الاسكندرية قبل ألفي سنة، لما كان يجد في هاتين البلدتين من روح التسامح التي لانجدها الآن***»[٦٧].

وهاهو العقاد الوفدي ـ وكان طه حسين في ذلك الوقت يحسب على الأحرار الدستوريين ـ يدافع عن موقف طه حسين، لا لشيء سوى الدفاع عن حرية الرأي[٦٨]. وعلى نطاق خاص، نقصد به محيط الجامعة، أضحى اسم طه حسين ومبدأ حرية الرأي في الجامعة صنوين لاينفصمان، وإذا رجعنا الى ماقبل صدور «***في الشعر الجاهلي***»، وبالتحديد أثناء عام ١٩٢٥، كان أهم شروط أعضاء الجمعية العمومية للجامعة أثناء انتقالها إلى وزارة المعارف العمومية «***أن تكفل استقلالها عن الوزارة في إدارة شؤونها***»، وأن ذلك «***ضروري لحرية التعليم العالي من جهة ولاستبقاء أثر الحركة الوطنية التي أقامت الجامعة المصرية من جهة أخرى***»[٦٩]. ونص على ذلك في مرسوم إنشاء الجامعة «***إن عليها مهمة تشجيع البحوث العلمية والعمل على رقي الآداب والعلوم في البلاد***»[٧٠]. ولذلك يحدثنا لويس عوض عن تلك الأزمة، وكيف أدت إلى ميله الفكري إلى طه حسين، بعد طول نفور، إن طه حسين كان نصير الأحرار الدستوريين بينما كان لويس عوض ـ في شبابه ـ من مريدي الوفد. لقد أضحى طه حسين عنده وعند رفاقه رمزاً لحرية الجامعة[٧١].

من ناحية أخرى، تميّزت الفترة التي أعقبت الانتفاضة الوطنية في ثورة ١٩١٩، بحالة من الاضطراب السياسي في مصر، ولاسيما بعد تصدع «***الوفد***» و«***الانشقاقات الحزبية***» ***وصدور دستور ١٩٢٣ والتطاحن الحزبي الذي صاحب التجربة الليبرالية في مصر. وقد وصف شاهد معاصر تلك الحالة بأن «المصريين في أثناء ذلك المضطرب الواسع تتجاذبهم الشهوات الحزبية وتلعب بهم لعب النكباء بالعود حتى ضاقت عليهم الدنيا بما رحبت، وأصبح أفقهم أضيق من سم الخياط لأنه أفق رسمته لهم السياسة الشخصية***»[٧٢].

واستغلت التيارات الفكرية التطاحن الحزبي، فمالت بعض التيارات الفكرية نحو قطبي الرحى في السياسة المصرية ـ الوفد والأحرار الدستوريين[٧٣]، ويظهر ذلك التداخل بين السياسة والفكر واضحاً في أزمة «***في الشعر الجاهلي***»[٧٤]، فنجد أهل الفكر هم الذين يناشدون الساسة التدخل في الخلافات الفكرية، فأحد علماء الأزهر يستعدي «المجلس النيابي» برئاسة «زعيم الأمة الأوحد» سعد زغلول، فضلاً عن «حكومة الأمة» برئاسة عدلي

باشا، ويطالب بحرق الكتاب، ومحاكمة مؤلفه، ويستنكر موقف حكومة زيور السابقة[٧٥].

بل وينجرف إلى هذا التيار عالم فاضل مثل مصطفى صادق الرافعي، الذي يستعدي مجلس النواب على طه حسين في سخرية قائلاً « ***فلينظر نواب الأمة أن يضموا أيديهم إلى هذا الفساد لإصلاحه وليبدأوا بهذا العنصر السام المسمى في كيمياء التعليم بالطاهوية*** »[٧٦].

وهكذا كان من الطبيعي أن يخرج طه حسين عن صمته ويسلك ـ وللأسف ـ نفس السبيل، ويستعدي مجلس النواب على مناوئيه ويرى[٧٧] « ***أن واجبهم الوطني ـ النواب ـ يقضي بأن يتخذوا من الوسائل التشريعية والسياسية مايحول بين الشيوخ والتسلط على الحياة العقلية والعلمية والسياسية*** ».

ومع انهيار الخلافة العثمانية والخطر الذي استشعره العلماء[٧٨]، نظر العلماء إلى « ***القصر*** » على أنه « ***ولي الأمر*** »، ورحب القصر بهذا الدور. ولجأ الكثير من رجال الدين إلى القصر وأرسلوا البرقيات العديدة إلى الملك فؤاد يستصرخونه بالمطالبة بإبعاد طه حسين عن الجامعة ومصادرة الكتاب. بل وذهب وفد منهم إلى قصر عابدين يتقدمهم شيخ الجامع الأزهر نفسه للاحتجاج على هذا الكتاب[٧٩]. مما أثار الحكومة على الأزهريين، لما في ذلك من اعتداء على حقوق الحكومة الدستورية لمصلحة أوتوقراطية القصر، ومحاولة لإحراج موقف الوزارة[٨٠].

ومما ساعد على انغماس الساسة والسياسة في مسألة الشعر الجاهلي، العلاقة الوثيقة بين طه حسين وحزب الأحرار الدستوريين. فطه حسين، وإن لم يكن من أعضاء حزب الأحرار الدستوريين، إلا انه كان يحسب منهم. وكان ارتباطه من خلال جريدة السياسة والصفوة المثقفة من الحزب أكثر من كونه ارتباطاً بالحزب كتنظيم سياسي.

ولذلك لم يكن بالشيء الغريب أن يسطر طه حسين إهداء على صفحات «في الشعر الجاهلي» إلى عبد الخالق ثروت صديقه. وأهدى طه حسين نسخة من كتابه إلى محمد حسين هيكل، رئيس تحرير جريدة السياسة. وكتب عليها بخطه إهداءً رقيقاً[٨١]. ويبدو أن طه حسين كان يتوقع مساندة الصفوة المثقفة من الأحرار الدستوريين له[٨٢] وهو ماحدث بالفعل.

وجدير بالذكر أنه عند صدور كتاب طه حسين عام ١٩٢٦، كان طه حسين ينتمي إلى حزب الاتحاد، هذا الحزب الذي عضّد حكمه بالاعتداء على الدستور. ومن هنا كانت إشارة البعض إلى تهاون حكومة زيور «الاتحادية» في مسألة الشعر الجاهلي[٨٣]. ويبدو أن طه حسين لم يكن له انتماء حزبي محدد، وإنما كان يتخذ من الأحزاب وسيلة لنشر أفكاره.

وهكذا دفع أهل الفكر الساسة إلى الانغماس في شؤون الفكر حتى كاد الأمر أن يحدث « ***أزمة وزارية*** »[٨٤] شبيهة إلى حد ما بأزمة « ***الاسلام وأصول الحكم*** »[٨٥]. فبالنسبة

لموقف حزب الوفد، فقد شن الحزب من خلال صحفه ونوابه[٨٦] أو حتى قواعده الشعبية[٨٧] هجوماً على طه حسين وكتابه . ويبدو أن تحليل موقف حزب الوفد ينبغي أن يمر من خلال تقديرنا للحزب على أساس أنه يمثل الأمة. لقد كان حزب الوفد ـ برغم تكوينه العلوي البرجوازي ـ يمثل الأغلبية الشعبية ذات الثقافة التقليدية والتي تثور لأدنى اعتداء على تقاليدها المتوارثة ، وهي بحكم طبيعة تكوينها ومزاجها سريعة الهياج! ولذلك كان موقف حزب الوفد المناصب للعداء لطه حسين وكتابه* .

أما سعد زغلول ، زعيم حزب الوفد، فعلى الرغم من مواقفه السابقة المساندة لطه حسين[٨٨] إلا أننا نجده لايتوانى عن مهاجمة كتاب الشعر الجاهلي بعنف، بل ويقود في مجلس النواب ـ وهو رئيس مجلس النواب عندئذ ـ حملة شعواء مطالباً بأن تقدم الحكومة طه حسين إلى النيابة لارتكابه « ***جريمة*** »[٨٩] . وبالرغم من حرص سعد زغلول على الحفاظ على الحكومة الائتلافية برئاسة عدلي يكن ـ زعيم حزب الأحرار الدستوريين ـ إلا أنه يختلف مع عدلي يكن حول تلك المسألة اختلافاً كبيراً[٩٠]، ويصر عدلي على الاكتفاء بما اتخذته الوزارة من اجراءات واستلام نسخ الكتاب وايداعها مخازن الجامعة، ويصل الأمر بين الطرفين إلى أن يقول عدلي: « ***إن الاقتراح المعروض الآن يعتبر في نظري انتقاداً للوزارة ويعرضها لمسألة الثقة*** » فيرد سعد « ***تريد إذن طرح مسألة الثقة بالوزارة*** » فيجيب عدلي « ***نعم*** »[٩١] . ويتدخل بعض الأعضاء لتهدئة الموقف وتنفضّ الجلسة ، وعندما تعود للانعقاد في اليوم التالي يكون الموقف أكثر هدوءاً. ويوافق المجلس على الاكتفاء بما قدمته الحكومة. ويصرح أحد الأعضاء ـ عبد الحميد البنان ـ أنه سيقوم هو ـ وليس الحكومة ـ بتقديم بلاغ الى النيابة العمومية[٩٢]. ولكن ما الذي دعا سعد زغلول أن يصل بالأمور إلى الحد الذي يهدد بقاء الائتلاف، ذلك الائتلاف الذي كان حريصاً على بقائه؟ .

يرى البعض أن موقف سعد زغلول ينبع من عوامل شخصية، فلقد خطب طه حسين في حفل أقيم لاحياء ذكرى الشيخ محمد عبده، وصرح في خطبته بأن مصر مدينة بما أتيح لها من اليقظة لثلاثة رجال، أولهم الاستاذ الامام والثاني مصطفى كامل والثالث قاسم أمين. ولما قرأ سعد زغلول هذا الحديث اغتاظ وأسرّها في نفسه، أضف إلى ذلك ما لطه حسين من حملات صحفية شهر فيها بسعد زغلول وديماغوجيته[٩٣] .

ومع وجاهة تلك الأسباب، ومع اعترافنا بمدى كبرياء سعد زغلول واعتزازه بالذات ، تلك الصفة التي جبل عليها ، لكن لاينبغي أن ننسى حساسية موقف زعيم الأمة ومعبود الجماهير التي تميل بطبيعتها نحو التقليدية .

ولاأدل على ذلك من تغيّر موقف سعد زغلول من الأفكار الجديدة قبل وبعد زعامته للوفد وللأمة، فعندما أصدر قاسم أمين كتابه « *تحرير المرأة* » ذلك الكتاب الذي تعرض

بسببه قاسم أمين لحرج شديد، حتى اعتزله أصدقاؤه خوفاً من غضب الأمة، نجد سعد زغلول يظل قريباً من قاسم أمين، ويحرص على الظهور بجانب صديقه، برغم مارمي به قاسم أمين من كفر وإلحاد[٩٤]. إلا أن الموقف يتغير بعد أن يصبح زعيم الأمة ويخطب في الجماهير التي خرجت في مظاهرات تندّد بطه حسين قائلاً: « ***إن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر في هذه الأمة المتمسكة بدينها، هبوا أن رجلاً مجنوناً يهذي في الطريق فهل يضير العقلاء شيء من ذلك، إن هذا الدين متين، وليس الذي شك فيه زعيماً ولا إماماً حتى يخشى من شكه على العامة، فليشك مايشاء، ماذا علينا إذا لم يفهم البقر*** »[٩٥].

ويرى البعض أيضاً أن زغلول كان متمسكاً بتقديم طه حسين إلى المحاكمة ولكن الوزراء الوفديين ثنوه عن ذلك خوفاً على مناصبهم إذا تصدع الائتلاف[٩٦]. ومما يؤيد رأينا أن زغلول وقف نفس الموقف مع الشيخ علي عبد الرازق أثناء أزمة « الاسلام وأصول الحكم »[٩٧]. فالزعيم - أي زعيم - ترتبط زعامته بمدى تعبيره وارتباطه بعقائد ومفاهيم شعبه وإلا تحولت عنه الجماهير.

وبالنسبة لموقف الأحرار الدستوريين، فلقد وقف الحزب من خلال صحافته ومن خلال أعضائه في الوزارة أو مجلس النواب وراء طه حسين. وربما ينبع ذلك من ارتباط طه حسين بحزب الأحرار الدستوريين أكثر من كونه مناصرة من حزب الأحرار الدستوريين لحرية الرأي[٩٨]. وهنا ينبغي علينا أن نفرق بين حزب الأحرار الدستوريين « ***حزب الأعيان*** » هؤلاء الأعيان الذين يميلون بطبيعتهم نحو الأمور التقليدية، وبين الصفوة المثقفة من « ***أبناء الأعيان*** » والتي كانت لها الهيمنة على جريدة السياسة[٩٩].

ولاتنتهي علاقة السياسة بأزمة الشعر الجاهلي عند عام ١٩٢٦، ولكنها تعود من جديد إلى ساحة مجلس النواب في آذار (مارس) ١٩٣٢، بناء على الاستجواب الذي قدمه العضو عبد الحميد سعيد في هذا الشأن. وأصر عبد الحميد سعيد على حضور رئيس مجلس الوزراء - صدقي - هذا الاستجواب. ونتبين من حديث عبد الحميد سعيد أن مسألة الشعر الجاهلي لم تنم منذ عام ١٩٢٦، فهو يقول: « ***في يونيو ١٩٢٧ أثرت أنا هذا الموضوع بالذات في هذه القاعة، وطلبت إبعاد طه حسين عن الجامعة، ومحاكمته إدارياً. وكان يعضدني في المناقشة المرحوم سعد زغلول وكثير من النواب الوفديين. وفي ٥ مايو ١٩٣٠ أثار هذا الموضوع حضرة زميلي المحترم الأستاذ عبد العزيز الصوفاني*** »، ***ودارت حوله مناقشة حادة ولكن رئيس المجلس - أدارها بكيفية جعلتها عقيمة. وفي مجلس الشيوخ أثاره محمود رشاد باشا في مايو ١٩٢٧، كما أثاره سعيد الروبي بك في يونيو ١٩٢٧*** »[١٠٠]. ويرجع البعض حرص رئيس الوزراء على حضور الجلسة للشماتة في طه حسين، نظراً لرفض طه حسين رئاسة تحرير جريدة حزب الشعب، حزب صدقي، وأدت تلك الأمور إلى إبعاد طه حسين عن الجامعة

لفترة قصيرة[١٠١] .

وهكذا دفع المفكرون الساسة إلى الدخول في المسائل الفكرية، ولاسيما مايمت منها بصلة إلى المشاعر الدينية وتقاليد الشعب، وعرف هؤلاء الساسة ـ بعد ذلك ـ كيف يستغلون تلك المواقف في سبيل مصالح سياسية[١٠٢] ، وفتح الباب لظاهرة خطيرة في حياتنا الثقافية والسياسية .

هوامش:

(١) عن عبد الخالق ثروت وأدواره وميوله السياسية، انظر: يونان لبيب رزق: تاريخ الوزارات المصرية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٢٤١ ـ ٢٤٩، ٣٠١، ٣٠٥ ـ ٣١٢.

(٢) مصطلحات القديم والجديد فضفاضة وتحتاج إلى مراجعة، قارن مع محمد صبري: أدب وتاريخ واجتماع، القاهرة، ١٩٥٠ ، ص ٣٩٢. وأيضاً فهمي هويدي: ليبراليون وسلفيون، مجلة العربي، الكويت، نيسان (ابريل) ١٩٨٣ .

(٣) طه حسين: *«في الشعر الجاهلي»*، القاهرة ١٩٢٦، ص١ ـ ١٥.

(٤) Safran, N.: Egypt in Search of Political Community, U.S.A., 1961, P.130.

(٥) يبدو أن النتائج غير الموثقة والتعميمات كان سمة كتاب هذا العصر من الصفوة. وعن علي عبد الرازق «شكك أحياناً بسخرية فيما تطمئن إليه نفوسهم دون أن يقدم الأدلة القوية الواضحة على ماذهب إليه من مزاعم خارجة على المألوف» أحمد عبد الرحيم مصطفى: ص ٨٤.

(٦) طه حسين: المرجع السابق، ص ٢٦، ٢٧.

(٧) أنظر رد الشيخ مصطفى القاياتي في مجلس النواب، محاضر الهيئة النيابية الثالثة وأيضاً رأى العلماء في ذلك «منتهى الطعن في القرآن الكريم» رأي لجنة العلماء في كتاب الشعر الجاهلي، مرفوع إلى صاحب الفضيلة شيخ الجامع الأزهر. مجلة المنار، أيار (مايو) ١٩٢٦ .

(٨) طه حسين: المرجع السابق، ص ٧٢، ٧٣، وأيضا نص قرار النيابة العمومية في قضية الشعر الجاهلي، أنظر: خيري شلبي: محاكمة طه حسين ـ تحقيق وتعليق، بيروت ١٩٧٠، ص ٦١، ٦٢. وينبغي تذكر ماكان للاشراف في مصر من نفوذ وهيبة، وانظر على سبيل المثال مشكلة الزواج بين الشيخ علي يوسف (صاحب المؤيد) من بنت نقيب الاشراف. أحمد بهاء الدين: أيام لها تاريخ، بيروت ١٩٧٥، ص ٤٧ ـ ٦٣.

(٩) خيري شلبي: المصدر السابق ص ٦٢، ٦٣.

(١٠) رأي مفتي الديار المصرية في كتاب *«في الشعر الجاهلي»* كتقديم لكتاب محمد الخضر حسين نقض كتاب *«في الشعر الجاهلي»*، القاهرة، ١٣٤٥هـ.

(١١) المرجع السابق، ص ٢٩، ومن الغريب أن يربط الخضر حسين بين القومية والدين في مثل هذا الموقف

المبكر. وانظر محمد رجب البيومي: «موقف النقد الأدبي من الشعر الجاهلي» مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ص ٥٣.

(١٢) جابريللي: طه حسين الناقد، ضمن كتاب طه حسين كما يعرفه كتاب عصره، كتاب الهلال، عدد تذكاري بدون تاريخ ص ١٦٩.

(١٣) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت ١٩٦٨، ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(١٤) طه حسين، المرجع السابق، ص ٢٨، ٢٩.

(١٥) انظر نص القرار في محاكمة طه حسين، تحقيق خيري شلبي.

(١٦) ماهر حسن فهمي: الأدب والحياة في المجتمع المصري المعاصر، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣٤.

(١٧) برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط، القاهرة ١٩٧٨، ص ٢٠.

(١٨) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج٢، القاهرة ١٩٥٦، ص ١٨١.

(١٩) المنار، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٢٦.

(٢٠) السياسة، ١٣ ايلول (سبتمبر) ١٩٢٦.

(٢١) ماهر حسن فهمي، المرجع السابق، ص ١٤ - ١٥.

(٢٢) مارسيل كولومب: تطور مصر، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٢٣) إن وظيفة مفتي مصر الآن كالأعضاء الأثرية التي تلبث ناتئة في الجسوم دون أن يكون لها عمل» السياسة، تموز (يوليو) ١٩٢٦.

(٢٤) كولومب، المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٢٦) الأهرام، ٢٤ أيار (مايو) ١٩٢٦، وهو الفنان يوسف وهبي.

(٢٧) السياسة، ٩ ايلول (سبتمبر) ١٩٢٦.

(٢٨) ماهر حسن فهمي، المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣١.

(٢٩) يقول اللورد لويد المندوب السامي البريطاني في مصر أثناء حفل خريجي كلية فيكتوريا بالاسكندرية: «قد يهمكم أن تعلموا أن أبناء الكلية السابقين من ثمانية أجناس أو تسعة أجناس مختلفة، وأن من الطلبة الان ٣٠ في المائة مصريون و ٣٠ في المائة انكلوسكسون، ومنهم يونان ويهود وايطاليون وأرمن وسوريون وأحباش وغيرهم. كل هؤلاء لايمضي عليهم وقت طويل حتى يتشبعوا بوجهة النظر البريطانية . . . فيصيرون قادرين على أن يفهموا أساليبنا ويعطفوا عليها».
المقتطف، أيار (مايو) ١٩٢٦.

(٣٠) برناردلويس، المرجع السابق، ص ١٩.

(٣١) أحمد شفيق: حوليات مصر السياسية، الحولية الثالثة، القاهرة ١٩٢٩، ص ٦٤٨.

(٣٢) السياسة، ٧ تموز (يوليو) ١٩٢٦، وأيضاً حديث منصور فهمي، الاهرام ٢٣ تموز (يوليو) ١٩٢٦.

(٣٣) عن الجانب الفكري لأزمة الاسلام وأصول الحكم انظر: أحمد بهاء الدين، المرجع السابق، ص ١٤٧ - ١٦١. وعن الجانب السياسي يونان لبيب، المرجع السابق، ص ٢٨٨ - ٢٩٢.

(٣٤) كوكب الشرق، ٢ تموز (يوليو) ١٩٢٦ (مصطفى صادق الرافعي: الأدب العربي في الجامعة).

(٣٥) آدمز: المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٣٦) القباني: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٣٧) كوكب الشرق، ٧ تموز (يوليو) ١٩٢٦.

(٣٨) حسنين حسن مخلوف: مصطفى صادق الرافعي، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٨٨.
(٣٩) كوكب الشرق، المرجع السابق.
(*) افتتحت الدراسة في كلية الآداب بقصر الزعفران بالعباسية في عام ١٩٢٦، ثم انتقلت سنة ١٩٢٩ إلى البناء المخصص لها من مباني الجامعة بالجيزة.
(٤٠) كلية الآداب جامعة فؤاد، الكتاب الفضي ١٩٢٥ ـ ١٩٥٠، القاهرة، ١٩٥١، ص ٤٢.
(٤١) الهيئة النيابية الثالثة، ص ٩٥٣.
(٤٢) تقرير لجنة العلماء، المنار، أيار (مايو) ١٩٢٦. وأيضاً الهيئة النيابية الثالثة، ص ٩٥٤.
(٤٣) كلية الآداب، المرجع السابق، ص ١٥.
(٤٤) صبحي وحيدة: المرجع السابق، ص ١٥.
(٤٥) عزت قرني: جذور المشكلة، الاهرام، ١٩ تموز (يوليو) ١٩٨٢.
(٤٦) أحمد لطفي السيد: قصة حياتي، القاهرة ١٩٨٢، ص ١٧٩.
(٤٧) كوكب الشرق، ٢ تموز (يوليو) ١٩٢٦.
(٤٨) المنار، أيار (مايو) ١٩٢٦.
(٤٩) بيرك المرجع السابق.
(٥٠) حول نشأة طه حسين انظر سيرته الذاتية *«الأيام»*، ج١، القاهرة.
(٥١) البيوسي: الأزهر، ص ١١٩.
(٥٢) فتحي رضوان: أفكار الكبار، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٤٢.
(٥٣) كوكب الشرق، ٣ آب (أغسطس) ١٩٢٦.
(٥٤) مخلوف: المرجع السابق، ص ٢٨.
(٥٥) افريت دوجرز: الافكار المستحدثة وكيف تنتشر، القاهرة، ص ٢٤١.
(٥٦) طه حسين: هذا مذهبي، نشر أول مرة في الهلال نيسان (ابريل) ١٩٥٥، ثم أعيد نشرة في الهلال أيار (مايو) ١٩٨٢، وهو العدد الذي رجعنا اليه.
(٥٧) مقولة الشيخ مصطفى القاياتي، الهيئة النيابية الثالثة، ص ٩٥.
(٥٨) سامي الكيالي: مع طه حسين، الجزء الأول، القاهرة ١٩٥١، ص ٦٠.
(٥٩) كوكب الشرق: ٣٠ آب «اغسطس» ١٩٢٦.
(٦٠) أنور الجندي: المعارك الأدبية، القاهرة، ص ٣٣٠.
(٦١) جاك بيرك: المرجع السابق، وقارن ذلك مع فتحي رضوان: المرجع السابق، ص ٣٢.
(٦٢) الكيالي: المرجع السابق، ص ٦٠
(٦٣) الهيئة النيابية الثالثة، ص ٩٥٥. ومن ناحية أخرى يبرر الكيالي تصرف طه حسين على أساس خشية طه حسين والجامعة المصرية من أن تؤدي ثورة «الرجعية» والرأي العام الى الاطاحة بالجامعة، الكيالي: المرجع السابق، ص ٥٨.
(٦٤) Safran: op.cit., P.130.
(٦٥) آدمز: المرجع السابق، ص ٢٥١
(٦٦) حوراني: المرجع السابق، ص ٣٩٦
(٦٧) غالي شكري: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، صيدا ١٩٦٥، ص ٢٩١.
(٦٨) عبد العزيز شرف: طه حسين وزوال المجتمع التقليدي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٦٥.

(٦٩) محمد عبد الفتاح بدير: نشأة الجامعة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٨٠.

(٧٠) مرسوم بقانون إنشاء الجامعة المصرية وتنظيمها، مادة ٢، القاهرة ١٩٢٥. ومع ذلك نلاحظ أن الجامعة التي تحرص على حرية الفكر قد نشأت من خلال «مرسوم» بقانون نظراً لتعطل الدستور عام ١٩٢٥، ولم يصدر «قانون» إنشاء الجامعة إلا بعد عودة الدستور بفترة، انظر قانون انشاء الجامعة المصرية وتنظيمها، القاهرة١٩٢٧.

(٧١) لويس عوض: الحرية ونقد الحرية، القاهرة، ١٩٧١، ص٨.

(٧٢) صبري: مصر حبرى، الأهرام، ١٨ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٢٢، عن أدب وتاريخ، ص ١٩٧.

(٧٣) لاحظ مقالات علي عبد الرازق في السياسة - جريدة حزب الأحرار الدستوريين والرد من شكيب أرسلان في كوكب الشرق إحدى جرائد الوفد.

(٧٤) رضوان: المرجع السابق، ص ٣٩.

(٧٥) كوكب الشرق، ٧ تموز (يوليو) ١٩٢٦.

(٧٦) كوكب الشرق، ٢ تموز (يوليو) ١٩٢٦.

(٧٧) السياسة، ١٦ تموز (يوليو) ١٩٢٦.

(٧٨) الأنصاري: المرجع السابق، ص ٥٥ - ٥٦.

(٧٩) الجميعي: طه حسين والجامعة المصرية، القاهرة ١٩٨١، ص ٤١ - ٤٢. ولقد نشر المؤلف مجموعة من البرقيات المرسلة إلى القصر حول تلك المسألة في ملاحق بحثه.

(٨٠) السياسة، ٧ تموز (يوليو) ١٩٢٦. وأيضاً أحمد شفيق: المرجع السابق، ص ٦٤٧.

(٨١) ولم نستدل على موقف هيكل الشخصي من الأزمة ولكن هيكل فتح أبواب جريدة السياسة للدفاع عن طه حسين، ورأت المنار - في خضم أزمة الشعر الجاهلي - أن هيكل يريد رجال الدين ناسكين بعيدين عن الدنيا، المنار، أيلول (سبتمبر)، ١٩٢٦. وعن موقف هيكل من قضية التجديد، ثم عن دوره من قفل باب الحديث المناوىء لطه حسين ومحاولة إحياء مسألة الشعر الجاهلي انظر: أحمد زكريا حزب الأحرار الدستوريين، القاهرة ١٩٨٢.

(٨٢) رجاء النقاش: أدباء معاصرون. القاهرة ص ٤٣، وكذلك لويس عوض: المرجع السابق، ص ١٢.

(٨٣) كوكب الشرق، ٧ تموز (يوليو) ١٩٢٦.

(٨٤) السياسة، ١٤ ايلول «سبتمبر» ١٩٢٦.

(٨٥) ويرى صفران أن الائتلاف بين الأحزاب - الوفد والاحرار - أثناء أزمة الشعر الجاهلي قد ساعد على الحد من تزايد حدة الأزمة.

Safran: op.cit., P.130.

(٨٦) الهيئة النيابية الثالثة، ص ٩٥٥، ٩٥٨ - ٩٥٩.

(٨٧) الجندي: المعارك، ص ٣٣٠.

(٨٨) الجميعي: المرجع السابق، ص ٢٠.

(٨٩) الهيئة النيابية الثالثة، ص ٩٥٩.

(٩٠) عبد الخالق لاشين: سعد زغلول، دوره في السياسة المصرية، بيروت ١٩٧٥م، ص ٤٤٨.

(*) بعد ذلك سيميل طه حسين إلى الوفد، ويصبح وزير المعارف العمومية في وزارة الوفد ١٩٥٠.

(٩١) الهيئة النيابية الثالثة، ص ٩٥٧.

(٩٢) الهيئة النيابية الثالثة، ص ٩٦١.

(٩٣) الجميعي : المرجع السابق ٣٦ ـ ٣٧ .
(٩٤) ذكريات مصطفى أمين ، المساء ، ٤ آب (أغسطس) ١٩٨٣ .
(٩٥) الجندي : المرجع السابق، ص ٣٣٠ .
(٩٦) الهيئة النيابية الخامسة، محاضر دور الانعقاد الثاني، آذار (مارس) ١٩٣٢ ، ص ٣٤٥ .
(٩٧) لاشين : المرجع السابق، ص ٤٨٨ .
(٩٨) لقد وقف حزب الأحرار الدستوريين موقفاً مضاداً لحرية الرأي عام ١٩٣٨ ، عندما هاجم الأحرار الدستوريون توفيق الحكيم بسبب مقال «آخر ساعة ٢٠ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٣٨» ندد فيه بالنظام البرلماني السائد والأحرار الدستوريين في الحكم، واضطهد بسببه من هيكل وزير المعارف حتى أبعد توفيق الحكيم عن العمل في وزارة المعارف، ودان حفني محمود عضو مجلس النواب موقف الأحرار الدستوريين من حرية الرأي ، وأشار إلى تناقض موقف الأحرار الدستوريين بين «أزمة الاسلام وأصول الحكم» والشعر الجاهلي من ناحية وموقفهم من توفيق الحكيم من ناحية أخرى. انظر توفيق الحكيم : وثائق من كواليس الادباء، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١٠٦ ـ ١١٤ .
(٩٩) أحمد زكريا : المرجع السابق ، ص ٤٩١
(١٠٠) الهيئة النيابية الخامسة، ص ٣٤٥ .
(١٠١) ويقال إن السبب وراء اثارة الموضوع ثانية في عام ١٩٣٢ يرجع إلى التحاق الفتيات في كلية الآداب، وظهور صورة في إحدى الصحف تجمع بين الفتيان والفتيات مع طه حسين. انظر:
رجاء النقاش: أدباء معاصرون، ص ٤٦ ـ ٥٠ وقارن ذلك مع :
الجندي: طه حسين، ص ٨٧ ـ ٨٨ وأيضاً ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .
(١٠٢) كولومب: المرجع السابق، ص ١٦٢ .
(*) يلاحظ أن عبد الحميد سعيد والصوفاني من أعضاء الحزب الوطني ذي الأفكار المحافظة .

دلالات التحقيق القضائي حول كتاب « في الشعر الجاهلي »

رصد لمناخ التنوير والشرعية

علي فهمي

توطئة :

١ ـ تركز هذه الدراسة الماثلة على بعض الدلالات الهامة المستفادة من التحقيق القضائي الذي اجرته النيابة العامة مع « طه حسين » حول كتابه « *في الشعر الجاهلي* » ، والذي استغرق عدة أشهر ما بين ١٩ تشرين الأول (اكتوبر) و٣٠ آذار (مارس) ١٩٢٧ ، حيث انتهى « محمد نور » رئيس نيابة مصر آنذاك ، الى حفظ الأوراق إدارياً ، وهي أدنى الدرجات الاجرائية في تحقيقات النيابة العامة .

٢ ـ ولعل أهمية التعرض لمثل هذا الموضوع بعد مرور اكثر من ستين عاماً ، هو ما سنكشف عنه ، من أن المناخ الذي تم فيه اجراء هذا التحقيق القضائي الشهير حول هذه القضية البالغة الاهمية ، كان يتسم بأكبر قدر من الاستنارة، فضلاً عن اتسامه بأكبر قدر من الشرعية القانونية الليبرالية . ولسوف يكون واضحاً في ختام هذه الدراسة كيف ان الخط البياني لكل من بُعدي التنوير والشرعية ، قد انتكس على نحو مُذهل ومُسِفٍ معاً ـ وهو أمر يتسق مع التردي العام الذي يعيشه المجتمع المصري بخاصة، والمجتمع العربي بعامة في هذه الفترة الحالية الحرجة من تاريخنا ، كما ان لانتكاسة ولتراجع هذا الخط البياني حول هذين

البُعدين مردوداته بالسالب على أمور كثيرة في حياتنا الفكرية والثقافية والسياسية .

٣ ـ ولسوف نحرص ـ بقدر الامكان ـ على ربط القضية المبحوثة في هذه الدراسة بالسياق المجتمعي الثقافي العام خلال هاتين المرحلتين التاريخيتين : مرحلة المجتمع العلماني الذي تسوده الشرعية ومرحلة المجتمع الذي تسوده الغوغائية والاستهانة بالشرعية .

٤ ـ وبالطبع فلن تقتصر الدراسة على تسليط الأضواء على النواحي القانونية في الموضوع فحسب ، بل انها تمتد ـ أيضاً وبالاضافة ـ الى ابعد من ذلك ، حيث تهتم بكشف النقاب عن المناخ العام الذي كان يسود مصر في عشرينات هذا القرن بالمقارنة مع ما يسودها حالياً ، دون إغفالٍ لظروف المرحلة في كل من الفترتين .

حول مناخ التنوير والشرعية في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين :

٥ ـ من الأمور اللافتة لنظر الباحث في قضايا حرية الفكر والرأي والثقافة في مصر ، أن هامش الحرية كان متاحاً أمام الباحث والمفكر والمثقف في العقدين الأخيرين من القرن الماضي والعقود الاولى من القرن الحالي ، كان هذا الهامش واسعاً على نحو كبير بالمقارنة بالهامش المتاح امام الباحث والمفكر والمثقف المصري آنياً . ولعل هذه القضية تبدو متناقضة ـ في الظاهر ـ مع الظروف السياسية التي كانت تعيشها مصر خلال تلك الفترة من هزيمة للحركة العرابية الثورية ، ومن ظروف اقتصادية صعبة وتراكم الديون ، فضلاً عن احتلال عسكري بريطاني ، وتدخل سافر من جانب القوى ذات المصالح الاستعمارية في معظم نواحي الحياة في مصر . ولعل هذه الاشكالية ان تكون محلاً لدراسات معمقة تفصيلية ، فحتى اوائل القرن العشرين ، وبرغم عدم وجود دستور مصري آنئذ ، كنا نجد مثلاً « شبلي شميل » ينشر في الناس آراءه الإلحادية علانية ، ويرد عليه البعض مفندين آراءه في حرية أيضاً . وكنا نجد الصحافة تتنوع في ثناياها الاجتهادات الفكرية أيما تنوع ، وكنا نجد الحياة الثقافية في مصر مليئة بالاختلافات في الرؤى والآراء ، مع احترام تام لحريات الفرقاء المتصارعين . وحتى بعد صدور عدد من التشريعات المقيدة للنشر في اوائل القرن العشرين ، كنا نجد ان هامش الحريات الفكرية لم ينكمش ، « فسلامة موسى » ينشر آراءه ذات النزعات المادية ، و« المنصوري » يكتب علانية محبذاً الافكار الاشتراكية وداعياً لها ، دون ملاحقات جدية من جانب السلطة تتعرض لأي منهما في حريته الشخصية . كما شهدت هذه الفترة حركات نقابية نشطة ، ونشوء بعض الاحزاب الثورية مثل الحزب الاشتراكي المصري ، الذي سرعان ما تحول الى حزب شيوعي مصري علني ، وهو امر لم يتحقق مرة اخرى منذ تصفيته عام ١٩٢٤ . وجاءت أحداث ثورة عام ١٩١٩ ، التي لم تكرس فقط مبدأ استقلال مصر عن كل من الدولة العلية ودولة الاحتلال العسكري ، بل كرست ـ أيضاً

وبالإضافة ـ عدة مبادىء بالغة الاهمية ، مثل العلمانية والشرعية القانونية . وعلى الرغم مما حدث فيها بعـد من انتكاسـات جزئية بإلغاء دستور ١٩٢٣ ، لفترة من الوقت، وإعلان الاحكام العرفية لبعض الفترات ، الا اننا نجد ان الخط العام الذي ساد المجتمع المصري حتى مطلع الخمسينات كان يتسم ـ الى حد كبير ـ ببُعْدي التنوير والشرعية .

٦ ـ في ظل هذا المناخ ، نشر « طه حسين » كتابه « *في الشعر الجاهلي* » في الناس . ولم تكن هذه هي المرة الاولى التي يعلن فيها « طه حسين » تمرده على بعض الافكار والقيم الاستاتيكية السائدة في مجتمعه . فـ « طه حسين » هو صاحب رسالة « *ذكرى أبي العلاء* » ، التي حصل بها على أول درجة دكتوراه تمنحها الجامعة الأهلية الوليدة في مصر ، والتي أثارت اختلافات حادة بين المثقفين في مصر آنذاك ، بَيْدَ أن رد الفعل الرسمي كان دائماً في جانب حرية الفكر ، فعلى سبيل المثال عندما يقدم عضو من الجمعية التشريعية اقتراحاً متواضعاً بأن تقطع الحكومة معونتها المالية عن الجامعة ، لأنها خرّجت ملحداً هو صاحب الرسالة ، فإن « سعد زغلول » رئيس لجنة الاقتراحات في الجمعية التشريعية (١٩١٥) ، يهدد باقتراح مضاد بأن تقطع الحكومة معونتها أيضاً عن الأزهر ، لأن صاحب الرسالة قد تعلم في الأزهر قبـل ان يتعلم في الجـامعـة[١] . هكذا كان المناخ ، وهكذا كانت المواقف ، وهكذا كان الرجال . كما نجد ان « طه حسين » المتمرد ، هو نفسه « طه حسين » الحريص على الحرية الفكـرية لغيره ، فهو الذي أراد مجلس الجامعة الأهلية استشارته في حكم الدين في أمور وردت في رسالة أحد طلاب الجامعة في أوروبا (منصور فهمي) ، فكان رد « طه حسين » الذي هو ربيب صنيع مجلس الجامعة . أن يبتسم في شيء من غضب ساخر قائلاً : « *كنت أظن أنني في الجامعة ، حيث لا يحاسب الناس على آرائهم ، فإذا بي أراني في الأزهر لا أسأل عن رأي نفسي ، وإنما أستفتى في رأي غيري من الناس* »[٢] .

٧ ـ نعود فنكرر ، أنه في ظل هذا المناخ من العلمانية والشرعية ، كتب ونشر « طه حسين » كتابه في الناس .

ملابسات التحقيق القضائي :

٨ ـ نلاحظ باستعـراض محضر التحقيق الـذي أجرته النيابة العامة وكذلك مذكرة الحفظ ، ان النيابة العامة لم تتحرك من تلقاء نفسها لاجراء التحقيق حول واقعة نشر « طـه حسين » لكتابه « في الشعر الجاهلي » ، على الرغم من ان النشر كان قد تم ، وبالطبع قد وزعت وبيعت مئـات النسـخ علانية للناس . وعلى الرغم مما أثاره نشر هذا الكتاب من عواصف كثـيرة ترددت أصداؤها، لا في أروقة الأزهر الشريف فحسب ، بل في المجتمع

الثقافي المصري كله ، فالنيابة العامة لم تتحرك الا عندما قدمت بلاغات رسمية إليها من أفراد ومن هيئات لها اعتبارها مثل الأزهر . ففي ٣٠ أيار (مايو) ١٩٢٦ ، تقدم أحد طلبة القسم العالي بالأزهر ببلاغ للنائب العام ، يتهم فيه « طه حسين » أنه ألف كتاباً أسماه « في الشعر الجاهلي » ونشره على الجمهور ، وفي هذا الكتاب طعن صريح في القرآن الكريم ، حيث نسب الخرافة والكذب للقرآن . ثم تواترت البلاغات المقدمة الى النائب العام ، فبعد نحو أسبوع واحد من البلاغ الاول ، تقدم فضيلة شيخ الجامع الأزهر ببلاغ الى النائب العام ، مرفق به تقرير رفعه علماء الجامع الأزهر عن هذا الكتاب ، ويذكر تقرير العلماء أن مؤلف الكتاب كذّب فيه القرآن صراحة ، وطعن فيه على الرسول الكريم وعلى نسبه الشريف ، وطلب شيخ الازهر اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديم المؤلف للمحاكمة . في ١٤ أيلول (سبتمبر) ١٩٢٦ تقدم أحد أعضاء مجلس النواب ببلاغ مماثل ضد الكتاب ، وذكر في بلاغه ان الكتاب مليء بالطعن والتعدي على الدين الاسلامي بعبارات صريحة . هنا فقط بدأت النيابة العامة، في التحرك ، ولا شك أن في هذا دلالة ذات اهمية بالغة ، من ان النيابة العامة، ربما، لم تكن تنوي اجراء تحقيق حول الكتاب لولا تقديم هذه البلاغات المتتالية . كما اننا نلاحظ حتى في بلاغ شيخ الجامع الازهر الذي أرفق به تقرير علماء الازهر ، أنه طالب باتخاذ الوسائل القانونية ، ولم يعمد الى تكفير « طه حسين » أو الى النيل منه او التشهير به ، فكان طلب شيخ الازهر وعلمائه طلباً متحضراً وفي حدود القانون بدون غوغائية . كما نلاحظ ـ أيضاً ـ أن المحقق قد تراخى في البدء في التحقيق حتى ١٩ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٢٦[٢] نظراً لغياب « طه حسين » خارج مصر ، وإذا كنا نعلم ان الدراسة في الجامعة كانت تبدأ عادة في الأسبوع الاخير من (أيلول) سبتمبر او الاسبوع الاول من تشرين الأول (اكتوبر) على الاكثر ، فإن معنى ذلك ان النيابة العامة لم تسرف في استخدام حقها في استدعاء « طه حسين » للتحقيق معه عقب عودته مباشرة من الخارج ، بل نرجح ان النيابة العامة قد تراخت في ذلك عدة أسابيع بعد عودة « طه حسين » إلى مصر . هذه الملاحظات كلها ، لها دلالتها في توضيح ملامح المناخ العام ، الذي كان يسود المجتمع المصري آنذاك فيما يتعلق بالحريات الفكرية والثقافية .

٩ ـ وقد يكون ملائماً ، ان نورد في سياق الشرعية ، ماحدث بعد قيام النيابة العامة بحفظ اوراق التحقيق إدارياً ، اذ حاول بعض النواب الوفديين ، إثارة الموضوع مرة اخرى في مجلس النواب ، فردهم عن ذلك « سعد زغلول » رئيس حزب الوفد نفسه ورئيس مجلس النواب ، بحجة أن الموضوع قد انتهى ولا معنى للعودة اليه ثانية[٣] .

١٠ ـ كما نلاحظ على التحقيق ، أنه كان يتم في جو من سمو لغة وحديث المحقق الى « طه حسين » ، فالمحقق يستخدم لفظ « حضرتكم » ، عندما يتوجه بسؤال الى « طه

حسين » ، وذلك خلال محضر التحقيق كله . كما نلاحظ ان المحقق كان يتمتع بسعة صدر طوال التحقيق ، حتى عندما امتنع « طه حسين » عن ذكر المراجع التي رجع إليها حول بعض اطروحاته التي كانت موضع التحقيق .

١١ ـ كما يتضح أيضاً من مراجعة محضر التحقيق ومذكرة الحفظ ، ان المحقق قد رجع الى معظم المصادر العلمية التي رجع إليها المؤلف ، فالمحقق كان يناقش المؤلف ـ على مدى التحقيق كله ـ مناقشة علمية في المضمون ، الامر الذي يقطع برجوع المحقق إلى أهم المصادر المتاحة لديه ، والتي أورد المحقق ذكرها صراحة في حيثيات حفظ التحقيق ، مثل كتاب « *طبقات الشعراء* » وكتاب « *البيان* » لطاهر بن صالح الجزائري . ومع هذا الجهد من جانب المحقق في الاطلاع على المصادر المتاحة ، نجده يثبت في صدر مذكرة الحفظ انه قد اخذ في دراسة الموضوع بقدر ما سمحت له الحالة ، وذلك في تو اضع جم وأدب رفيع .

١٢ـ كما أننا نخلص من استعراض محضر التحقيق ومذكرة الحفظ ، الى ان المحقق بالرغم من اثباته في مواضع عدة من التحقيق بأن « طه حسين » قد جانبه الصواب في بعض مواضع الكتاب محل التحقيق ، بل ان « طه حسين » نفسه يعترف بذلك جزئياً في بعض فقرات التحقيق ، على الرغم من ذلك كله ، الا اننا نعتقد ان المحقق كان يميل الى حفظ اوراق التحقيق إدارياً ، ربما منذ بداية التحقيق ، على أساس عدم توفر القصد الجنائي وهو الركن الادبي في الجريمة موضع التحقيق ، فالمحقق يذكر صراحة في عُجُز مذكرة الحفظ ان المؤلف « ***وإن كان قد أخطأ فيما كتب ، الا ان الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء ، وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر*** » . كما ان المحقق كتب صراحة في حيثيات الحفظ « ***وحيث انه مما تقدم يتضح ان غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين ، بل ان العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه ، انما قد اوردها في سبيل البحث العلمي، مع اعتقاده ان بحثه يقتضيها*** » . ومن هنا يتبين ان المحقق قد انتهى في مذكرة الحفظ الى ان غرض « طه حسين » مؤلف كتاب « في الشعر الجاهلي » كان مزدوجاً، حيث تضمن ايضاً الطعن والتعدي على الدين ، بدليل انه يذكر ان غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن . . . الخ ، ومعنى ذلك بوضوح انه قد بان للمحقق أن من بين أغراض المؤلف الطعن على الدين ، ولكنه ليس بالغرض الوحيد ، بل كان هناك غرض آخر هو البحث العلمي .

١٣ ـ ونلاحظ على التحقيق أيضاً ، ان المحقق كان ينهج نهجاً علمياً موضوعياً في التحقيق ، فقد اورد في صدر مذكرة الحفظ انه لايجتزىء في فحص العبارات التي يقول المبلغون ان فيها طعناً على الدين الاسلامي ، بل ان المحقق يقرر انه سوف يبحث هذه العبارات في سياق الكتاب كله « ***ومن حيث ان العبارات التي يقول المبلغون أن فيها طعناً***

على الدين الاسلامي ، إنما جاءت في الكتاب في سياق الكلام على موضوعات كلها متعلقة بالغرض الـذي ألف من اجله ، فلأجـل الفصـل في هذه الشكوى لايجوز انتزاع تلك العبـارات من موضعهـا والنظر اليها منفصلة ، وانما الواجب توصلاً الى تقديرها تقديراً صحيحاً ، بحثها حيث هي في موضعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه » .

١٤ ـ ومن جُماع الملاحظات الآنفة حول ملابسات التحقيق، يتضح لنا، كم كان المناخ الذي أجري فيه هذا التحقيق متسماً بالاحترام وبالموضوعية والنهج العلمي والشرعية ، وقد لانكون في حاجة الى إعمال المقارنة مع تحقيقات اخرى في ظروف مماثلة قد تمت في فترات لاحقة وحتى الان .

حول الجوانب الموضوعية في التحقيق :

١٥ ـ جرى التحقيق القضائي مع « طـه حسين » حول أربعة مسائل محددة من بين ماجاء في الكتاب، مما ذكرها مقدمو البلاغات الى النيابة العامة ، وذلك على النحو التالي :

المسـألـة الاولى : أن المؤلف قد عمد الى تكذيب القرآن الكريم في أخباره عن *« إبراهيم » و « إسماعيل »* .

المسألة الثانية : أن المؤلف قد زعم ان القراءات السبع المُجْمَع عليها والثابتة لدى المسلمـين ؛ زعم عدم انزالها من عند الله، وقرر أن هذه القراءات هي نتيجة لاختلاف اللهجات ، إذ قرأتها العرب بحسب ما استطاعت .

المسألة الثالثة : **أن المؤلف قد طعن في حقيقة نسب الرسول الكريم** .

المسألة الرابعة : أن المؤلف ينكر ان للإسلام أولية في بلاد العرب، كما ينكر أنه دين *« إبراهيم »* .

ولسوف نناقش في الفقرات اللاحقة هذه المسائل الاربعة على التوالي ، من واقع اوراق التحقيق .

١٦ ـ أمـا عن ***المسـألـة الأولى*** ، وهي انكـار « طه حسـين » لتاريخانية «إبراهيم» و *« إسـماعيـل »* على النحو الذي ورد بالقرآن الكريم ، فقد اقتصر التحقيق على مناقشة الفصل الرابع من كتاب « في الشعر الجاهلي » والذي جاء تحت عنوان : « الشعر الجاهلي واللغة » في سبع صفحات فقط . وقد تعرض المحقق ـ في هذا الصدد ـ الى الفصل الثالث من الكتاب أيضاً ، والذي قرر فيه « طـه حسين » أن الشعر الموسوم بأنه « شعر جاهلي » ، لايمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين ، وأعقب ذلك في الفصل الرابع من الكتاب

للتدليل على عدم صحة غالبية الشعر الجاهلي هذا ، بمقولة ان هذا الشعر بعيد كل البعد عن ان يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة انه قيل فيه. وفي هذا الفصل - الرابع ، حاول المؤلف ان يبدأ بتعريف « اللغة الجاهلية »، فذهب الى أن الرأي الذي اتفق عليه الرواة او كادوا ان يتفقون عليه هو : « ***أن العرب ينقسمون الى قسمين : قحطانية منازلهم الاولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الاولى في الحجاز ، والرواة متفقون على ان القحطانية هم عرب منذ الازل فطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى ان العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ، اذ كانوا يتكلمون لغة اخرى قد تكون العبرانية او الكلدانية ، ثم نقلوا لغة العرب العاربة ، فهم - اي العدنانية - مستعربة ، . . . . . كما ان الرواة يتفقون ايضاً على ان ثمة اختلافات جوهرية بين لغة « حمير » وبين لغة « عدنان »*** وقد استند « طه حسين » في تلك الجزئية من بين ما استند اليه وفي هذا السياق ، الى ما روي عن « عمر بن العلاء » : « ***ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا*** » ثم خلص « طه حسين » إلى سؤال استنكاري مؤداه انه إذا كان أبناء اسماعيل (***المستعربة***) قد تعلموا العربية من العرب العاربة ، فكيف يمكن تفسير بُعْد اللغتين : لغة العرب العاربة ولغة العرب المستعربة ؟. وفي هذه الجزئية تتبدى البراعة المعرفية للمحقق القضائي ، الذي يورد النص الصحيح لما أورده « طه حسين » نقلاً عن « عمر بن العلاء » : على النحو التالي « ***ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا*** » ، فيورد المحقق النص مصححاً كما رواه « ابو عبدالله بن سلام الجمحي « مؤلف» « ***طبقات الشعراء*** » ، بالنص التالي : « ***ما لسان « حمير » وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا*** » ، ويردف المحقق بقوله انه قد يكون للمؤلف مأرب من تغيير هذا النص على النحو الذي أورده .

كما يشير المحقق في مذكرة الحفظ - بذكاء - إلى ضرورة اختلاف اللهجات في أمة ذات قبائل متنقلة كالأمة العربية : « ***لابد من وجود شيء من الاختلافات بين بعض القبائل وبين البعض الآخر ممن يتكلمون لغة واحدة من اللغتين المذكورتين ، ولكنها على كل حال اختلافات لاتخرجها عن العربية ، وهذه الاختلافات هي عين ما قصده « أبو عمر بن العلاء » بعبارته الانفة الذكر . كما لايستطيع احد ان ينكر الاختلاط الذي لابد منه بين القبائل المختلفة ، خصوصاً في امة متنقلة بطبيعتها كالامة العربية ، ولابد لها جميعاً من لغة عامة تتفاهم بها وهي اللغة الادبية ، وهو الامر الذي يشير اليه « طه حسين » نفسه في موضع اخر من الكتاب*** » (ص ١٧) .

كما يلاحظ المحقق ان المؤلف يلجأ كثيراً الى استخدام عبارات غير قطعية الدلالة من امثال : «***فليس ببعيد ان يكون*** » - « ***فما الذي يمنع ؟*** » - « ***ونحن نعتقد*** » - - « ***فنستطيع ان نقول*** » ، ونحو ذلك. وحول هذا كله يتساءل المحقق عن غرابة هذا الموقف من « طه

حسين »، وهو ذلك الرجل المتشدد في التمسك بطرق البحث الحديثة والدقة الصارمة ! . كما يذهب المحقق الى ان المؤلف وقد تبنى المنهج الديكارتي، كركيزة هامة للفروض التي ساقها ، الا أنه ـ أي المؤلف ـ يقطع أحياناً في امور خلافية بعبارات تفيد الجزم مثل : « ***امر هذه القضية إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام واستغلها الاسلام لسبب ديني . . . الخ*** » .

١٧ ـ أما عن ***المسألة الثانية*** المتعلقة بما أورده « طه حسين » من أن « ***هذه القراءات انما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما اوحى الله بها الى نبيه*** » . على عكس ما يعتقده معاشر المسلمين . فينتهي المحقق الى ان المؤلف: « ***لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث انها منزلة او غير منزلة ، وانما قال: كثرت القراءات وتعددت اللهجات***»، وقال (اي المؤلف) : «***ان الخلاف الذي وقع في القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب، التي لم تستطع ان تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها*** »، فهو بهذا يصف الواقع ، وان صح رأي من قال ان المقصود بالاحرف السبعة هو القراءات السبع فان هذه الاختلافات التي كانت واقعة فعلاً ، كانت طبعاً هي السبب الذي دعا الى الترخيص للرسول الكريم بأن يقرىء كل قوم بلغتهم ، ففي الحديث الشريف : « ***قد وسع لي أن أقرىء كل قوم بلغتهم*** » . وقد انتهى المحقق في هذه المسألة الى ان ماذكره المؤلف حولها هو بحث علمي لاتعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض عليه . .

١٨ ـ أما عن ***المسألة الثالثة*** ، التي تتعلق بما نسبه الشاكون من ان الأستاذ المؤلف قد طعن في كتابه على الرسول الكريم ، طعناً فاحشاً من حيث نسبه ، حيث ذكر في صفحة ٧٢ من الكتاب. « ***ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر واضافته للجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية اسرته ونسبه في قريش ، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب ان يكون صفوة بني هاشم وان يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وان يكون بنو عبدمناف صفوة بني قصي وتكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الانسانية كلها*** » . كما ان المؤلف اورد بعد ذلك ان الغرض من هذا الانتحال ـ على مايرجح ـ انما هو إرضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء . وقد انتهى المحقق الى انه على الرغم مما يلاحظه من ان الاستاذ المؤلف قد تكلم فيما يختص بأسرة النبي ونسبه في قريش بعبارات خالية من الاحترام ، بل على نحو تهكمي غير لائق ، وانه لايوجد في بحثه مايدعوه الى ايراد العبارات على هذا النحو ، على الرغم من هذا كله فقد انتهى المحقق الى عدم اعتراضه على بحث هذه المسألة على هذا النحو ، من حيث هو من قبيل البحث العلمي .

٩ ـ أما عن ***المسألة الرابعة*** فيما هو منسوب الى الاستاذ المؤلف، من أنه قد أنكر أن

للأسلام أولية في بلاد العرب ، كما أنه أنكر أنه دين إبراهيم ، فقد انتهى المحقق الى ان كلام المؤلف هذا ، ان هو الا استمرار منه في بحث بيان اسباب انتحال الشعر من حيث تأثير الدين على هذا الانتحال ، وانه ، اي المحقق ، لايرى اعتراضاً على البحث من حيث هو ، بعد ان قرر المؤلف في التحقيق ، انه لم ينكر ان الاسلام دين ابراهيم ، وان له أولية في العرب ، وان شأن ماذكره في هذه المسألة كشأن ما ذكره في مسألة النسب : « ***رأى القصاص اقتناع المسلمين بأن للاسلام اولية وبأنه دين إبراهيم ، فاستغلوا هذا الاقتناع وأنشأوا حول هذه المسألة من الشعر والأخبار مثل ما أنشأوا حول مسألة النسب*** » . ومع ان المحقق يثبت ان المؤلف كان سيىء التعبير جداً في بعض عباراته ، الا انه في ضوء ما اوضحه المؤلف في التحقيق حول هذه الجزئية ، فان المحقق لايرى اعتراضاً في هذا الصدد .

حول أعمال النصوص القانونية في حفظ التحقيق :

٢٠ ـ استند المحقق الى المادة ١٤ من دستور **١٩٢٣** ، من ان حرية الرأي مكفولة ولكل انسان الاعراب عن فكره بالقول او بالكتابة او بالتصوير او بغير ذلك في حدود القانون . كما ذهب الى ان نص التجريم الوارد بالمادة **١٣٩** من قانون العقوبات الاهلي الصادر عام **١٩٠٤** (وهو القانون الذي كان مطبقاً آنذاك) ، والذي يتحدث عن جريمة التعدّي على الاديان ، انما يتطلب اركاناً أربعة : هي التعدي ، ووقوع التعدي بأحد طرق العلانية المبينة في القانون ، ووقوع التعدي على احد الاديان التي تؤدى شعائرها علناً ، وأخيراً توفر القصد الجنائي . وقد انتهت مذكرة حفظ التحقيق الى « طه حسين » بما يتعلق بالمسألة الاولى ، وهي استغلال الاسلام لقصة ملفقة هي قصة هجرة اسماعيل الى مكة وبناء « ***إبراهيم و « إسماعيل*** » للكعبة ، انما فيه تعدياً صريحاً على الدين الاسلامي ، لأنه انتهك حرمة هذا الدين . كما ان « طه حسين » بما يتعلق بالمسألة الرابعة وهي الخاصة بإنكار ان للاسلام اولية في بلاد العرب ، قد اورد ذلك على صورة تشعر بأنه يريد به اتمام فكرته الآنفة الذكر ، اي تلفيق قصة « ***إسماعيل » و « ابراهيم*** » . أما فيما يتعلق بما نسب الى « طه حسين » من الطعن على نسب النبي ، فهو : « ***إن لم يكن فيه طعن ظاهر ، الا انه أورده بعبارات تهكمية تشف عن الحط من قدر النبي*** » . أما ما ذكره الاستاذ المؤلف بخصوص القراءات ، فإنه بحث بريء من الوجهة العلمية والدينية .

كما بينت مذكرة حفظ التحقيق ان الطعن السابق بيانه قد وقع بطريق العلانية ، اذ انه ورد في كتاب مطبوع ومنشور في الناس . كما ان التعدي قد وقع على دين تؤدى شعائره علنا في مصر وهو الدين الاسلامي .

اما فيما يتعلق بالركن الرابع من الأركان القانونية لجريمة التعدي الا وهو القصد الجنائي ، فهنا نجد المحقق يحاول جهده في نفي القصد الجنائي بحق « طه حسين » بل ويحاول تلمس كافة السبل التي تؤدي الى عدم وقوع « طه حسين » تحت طائلة نص التجريم . وقد استند المحقق الى ماجاء في التحقيقات من ان المؤلف قد انكر أنه يريد الطعن على الدين الاسلامي ، كما قرر المؤلف : ***« أنه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لاغير ، غير مقيد بشيء . . . . . »*** . كما قرر المؤلف ايضاً في التحقيق من انه : ***« كمسلم لايرتاب في وجود «ابراهيم » و « إسماعيل » وما يتصل بهما مما جاء في القرآن الكريم ، ولكنه ، كعالم ، مضطر الى ان يذعن لمناهج البحث فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخي لا براهيم واسماعيل ، فهو يجرد من نفسه شخصيتين »***. وقد استند المحقق في انتفاء القصد الجنائي لدى «طه حسين»، إلى أن «طه حسين» لخفسه قد شرح نظريته هذه عن الشخصيتين ***« الشاعرة والمفكرة»*** في مقال له تحت عنوان ***«العلم والدين»*** ، نشره بجريدة السياسة الاسبوعية في عددها الصادر في ٢٧ يوليو ١٩٢٦ قبل البدء في اجراء التحقيق . على الرغم من اعتراض المحقق في مذكرة الحفظ على هذه النظرية وعدم قناعته بها بحسب ما يعرفه المحقق في نفسه ، ومع ذلك يردف المحقق بقوله : ***« أما الدكتور فقد تكون لديه القدرة على مايقول وليس ذلك على الله بعسير »*** .

ومن هنا نميل الى الاعتقاد بأن المحقق في ظل المناخ السائد الذي كان يتسم بالعقلانية وبالتنوير وبالشرعية ، كان يميل ـ على نحو واضح ـ الى نفي القصد الجنائي لدى « طه حسين » ، وكان في سبيل ذلك يلجأ الى كل شاردة وواردة من الكتاب موضوع التحقيق ومن أقوال « طه حسين » في محاضر التحقيق ، بل ومما نشره « طه حسين » في الصحف خارج التحقيق . وليس أدل على هذا مما سبق ان أوردناه من ان المحقق قد انتهى الى ان « طه حسين» لم يكن غرضه ***« مجرد »*** الطعن والتعدي على الدين ، بل انه اورد العبارات الماسة بالدين في بعض المواضع من كتابه في سبيل البحث العلمي ، مع اعتقاده بأن بحثه يقتضيها .

وبذلك انتهى المحقق الى عدم توفر القصد الجنائي لدى طه حسين ، وبالتالي الى عدم توفر الركن الادبي الوارد بنص التجريم ، وأنهى التحقيق بحفظ الاوراق إدارياً .

ملاحظات ختامية حول منحنى الخط البياني للتنوير والشرعية في مصر .

٢١ ـ لعل عرضنا الوجيز لوقائع التحقيق القضائي الذي باشرته النيابة العامة مع « طه حسين » حول كتابه «في الشعر الجاهلي » ، في عشرينات هذا القرن ؛ لعل هذا ان

يوضح ـ بجلاء ـ ملامح المناخ الذي كان يعيشه المجتمع المصري إبّان هذه الحقبة . إذ يبدو لنا انه كانت قد استقرت ـ الى حد كبير ـ في المجتمع المدني المصري بعض القيم البازغة والتي كانت تعبر عن النقيض تماماً لما ساد هذا المجتمع من قبل ، ألا وهي قيم العلمانية والتنوير والشرعية .

٢٢ ـ ونحن نرى ان هذا الترسخ ، قد جاء نتيجة لمسيرة طويلة خاضها الشعب المصري وعلى الاخص جانب كبير من مثقفيه ، منذ بدايات الدولة الحديثة في عهد « محمد علي ». ولايمكن ان نغفل هنا الادوار التنويرية الطليعية للرواد من أمثال « الطهطاوي » و« الافغاني » و« محمد عبده » و« لطفي السيد » و« قاسم أمين » و« سعد زغلول » ، وغيرهم كثيرون. إذ تُرجم حصاد جهود متواترة لحوالي القرن في افراز مثل هذا المناخ الذي تم فيه تأليف ونشر كتاب « طه حسين » الشهير « في الشعر الجاهلي » ، وهو المناخ نفسه الذي تم فيه اجراء هذا التحقيق القضائي ذائع الصيت والبالغ الاستنارة والمستند على الشرعية القانونية الليبرالية في نقائها الأصيل .

٢٣ ـ وقد يكون من بواعث عدم رغبتنا في التعرض للمقارنة مع ما قد حدث في فترات لاحقة في مصر حول قضايا التنوير والحريات والشرعية ، قد يكون من دواعي عدم تعرضنا لمثل هذه المقارنات ، هو إحساس جدي لدينا يمتزج فيه الاحباط والاشمئزاز والغضب .

والله تعالى أعلم

ثبت بأهم الإشارات والاحالات :

ـ قمنا بالاطلاع على ملف تحقيقات النيابة العامة حول قضية « في الشعر الجاهلي »ـ كما اعتمدنا في الاستشهادات على نص مذكرة النيابة العامة في حفظ الاوراق إدارياً . وجميع الاستشهادات المثبتة في متن الدراسة بين قوسين ، هي من واقع نص المذكرة الرسمية التي أعدها « محمد نور » رئيس نيابة مصر آنذاك . وقد اعتمدنا على النص الذي قامت بنشره مطبعة السعادة بمصر (القاهرة » عام ١٩٢٧ .

١ ـ مذكرات « طه حسين » دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٧ ص٢٢٣ .

٢ ـ مذكرات « طه حسين » ، المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .

٣ ـ مذكرات « طه حسين » ، المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .

قرار النيابة
حول كتاب:
«في الشعر الجاهلي»

انه في يوم ٣٠ مايو سنة ١٩٢٦، تقدم الشيخ حسنين، الطالب بالقسم العالي بالازهر، ببلاغ لسعادة النائب العمومي يتهم فيه الذكتور طه حسين «الاستاذ بالجامعة المصرية» بأنه ألف كتاباً أسماه «في الشعر الجاهلي» ونشره على الجمهور، وفي هذا الكتاب طعن صريح في القرآن حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم.. إلى آخر ماذكره في بلاغه.

وكان من الممكن أن يحفظ هذا البلاغ ولايلقى اهتماما مذكوراً، لولا انه: بتاريخ ٥ يونيه سنة ١٩٢٦ أرسل فضيلة شيخ الجامع الازهر لسعادة النائب العمومي خطابا يبلغ له به تقريراً رفعه علماء الجامع الازهر عن كتاب الفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية اسماه «في الشعر الجاهلي» كذب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى نسبه الشريف، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي، وتقديمه للمحاكمة. وقد أرفق بهذا البلاغ صورة من تقرير أصحاب الفضيلة العلماء الذين أشار اليهم في كتابه.. ولم يقتصر الامر عند هذا الحد. فلقد اتسع الموضوع وأصبح مسألة عامة تتواتر بشأنها البلاغات. و «بتاريخ ١٤ سبتمبر سنة ١٩٢٦ تقدم الينا بلاغ آخر من حضرة عبد الحميد البنان عضو مجلس النواب «!!» ذكر فيه: ان الاستاذ طه حسين المدرس بالجامعة المصوية نشر ووزع وعرض للبيع في المحافل والمحلات العامة كتابا

اسماه «في الشعر الجاهلي» طعن وتعدى فيه على الدين الاسلامي وهو دين الدولة بعبارات صريحة واردة في كتابه بينتها في التحقيقات!!».

وكان على النيابة أن تتحرك. فالمسألة ليست مجرد بلاغ من فرد او اثنين أو ثلاثة، كما أنها ليست من فرد عادي بل من شخصيات لها حيثيات اجتماعية. والواقع ان المسألة لم تكن سهلة ولا بسيطة، فقد كانت تتحرك على أكثر من مستوى. فرغم أن طه حسين يقدم الأدلة والبراهين ويتبع في دراسته للشعر الجاهلي أسلوباً علمياً منظماً إلا انه في نهاية الأمر يمس شيئ خطيراً للغاية، يمس التراث والمعتقدات الثابتة ويهزها من أساسها، أي انه يزلزل الارض تحت الاقـدام الآمنـة المكتفية من الحياة بمـوقف الـركـون الى الايمان المـطلق بالاشياء وبالمعتقدات الثابتة والموروثات على مختلف أنواعها.

إن الأسلوب الذي يتخذه طه حسين في بحثه أسلوب أوروبي لم يكن سائداً ولامعروفاً في مصر، واذا عرف فهو غير مقبول من أساسه، ذلك هو «المنهج الديكارتي».. منهج الشك من أجل الوصول إلى اليقين. ولقد استخدمه المؤلف، فبدأ بالشك في الأحكام السابقة التي صدرت عن الشعر الجاهلي، ومسح عنها قشرة الزمن وعرضها للضوء، ثم أعاد النظر فيها وفي النصوص نفسها على هدي من ثقافته العصرية المتجددة المتطورة... وانتهى الى ان الشعر الجاهلي في حقيقة الأمر منتحل، وان الحياة الدينية والسياسية والعقلية والاقتصادية لايمكن أن يمثلها الشعر الجاهلي، وان اللغة الحميرية التي كانت تشيع في الجنوب، واللغة العدنانية بلهجاتها المتفاوتة التي كانت سائدة في الشمال، لايوجد لهما في الشعر العربي تمثيل صادق، وان للدين والشعوبية والسياسة واختلاف الرواة دخل كبير في عملية الانتحال تلك.

وقد يكون من المفيد أن نترك طه حسين يفسر لنا منهجه. انه يقول في كتابه «في الادب الجاهلي» الذي هو نفسه كتاب «في الشعر الجاهلي» قبل تعديله: «أريد أن أريح الناس من هذا اللون من التعب، وأن أريح نفسي من الرد والدفع والمناقشة فيما لايحتاج الى مناقشة، أريد أن أقـول أني سأسلك هذا النحـو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفـة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. أريد أن أصطنع هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل خلوا تاماً. والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب

المنـاهج وأقواها وأحسنها أثراً، وأنه قد جود العلم والفلسفة تجويداً، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يتميز به هذا العصر الحديث».
الى أن يقول: «نعم: يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل مايتصل بها، وان ننسى مايضاد هذه العـواطف القومية والدينية، يجب ألا نتقيد بشيء ولانذعن لشيء إلا لمناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك اننا إن لم ننس هذه العواطف ومايتصل بها فسنضطر الى المحاباة وارضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائمها. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب، أو كانوا عجماً يتعصبون على العــرب، فلم يبرأ علمهم من الفســاد، لأن المتعصبين على العـرب غلوا في تحقيرهم واصغارهم، فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم، ولأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم واكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً.». المسألة اذن ـ كما يراها مقدمو البلاغات ـ ليست مسألة الشعر الجاهلي في حد ذاته، انما هي يمكن أن تكون قضية التراث الفكري والوجداني والديني، فما دام ثمة من يجترىء على شيء كهذا فليس ببعيد أن يجترىء على كل المقدسات ويشكك فيها ويزعزع كل القيم الثابتة بحجة الوصول إلى اليقين.

وعلى هذا قامت القيامـة.. واتسعت رقعـة الموقف وانشغل الجميع بالرد على طه حسـين. وقـد بلغ من خطورة الامـر ان رد عليه البعض ليس بالمقالات بل بكتب كبيرة ومحاضرات، منها محاضرات «الشيخ محمد الخضري»، وكتاب «الشهاب الراصد». لمحمد لطفي جمعة، وكتاب «نقد كتاب في الشعر الجاهلي» لمحمد فريد وجدي، وكتاب «نقض كتـاب في الشعر الجاهلي» لمحمد الخضر حسين. وكانت كل هذه الردود تتسم بشيء من الحماس المرتفع النبرة الذي شرد بهم بعيداً عن المناقشة الموضوعية الى مناقشة مبدأ تطبيق المنهـج الـديكـارتي. وانطلاقاً من رفضهم لهذا المنهج راحوا يراجعون طه حسين في آرائه وافتراضاته وأحكامه وأدلته وبراهينه.

ثم انتقلت القضية الى النيابة العامة. و.. «اتضح من أقوال المبلغين انهم ينسبون للمؤلف انه طعن على الدين الاسلامي في مواضع أربعة من كتابه:

الأول: أن المؤلف أهـان الـدين الاسلامي بتكذيب القرآن في أخباره عن ابراهيم واسماعيل حيث ذكر في ص ٢٦ من كتابه: «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن اثبات هذه القصة التي تحدثت بهجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة

ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى ان نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى» إلى آخر ماجاء في هذا الصدد .

الثـاني: ماتعـرض له المؤلف في شأن القـراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً وأنه في كلامه عنها يزعم عدم انزالها من عند الله وأن هذه القراءات انما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها إلى نبيه على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

الثالث: ينسبون للمؤلف أنه طعن في كتابه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم طعناً فاحشاً من حيث نسبه، فقال في ص ٧٢ من كتابه: «ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعـر واضافته الى الجاهليين وهو مايتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش. فلأمر ما اقتنع الناس أن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي وأن تكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الانسانية كلها. » وقالوا إن تعدي المؤلف بالتعريض بنسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتحقير من قدره تعد على الدين وجرم عظيم يسيء إلى المسلمين والاسلام، فهو قد اجترأ على أمر لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك .

الرابع : إن الأستاذ المؤلف أنكر أن للاسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين ابراهيم اذ يقول في ص ٨٠: «أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وأن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الى الانبياء من قبل» ـ إلى أن قال في ص ٨١: «وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يجدد دين ابراهيم من هنا أخذوا يعتقدون ان دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان». . إلى آخر ماذكره في هذا الموضوع».

كان هذا هو موضوع الشكوى وأولى حيثيات المحاكمة القانونية التي يتعرض لها ـ وربما لأول مرة ـ أحد مفكري العالم العربي وواحد من رواد نهضتنا الثقافية. والواقع ان ازمة الشعر الجاهلي لم تكن هي الاولى في حياة طه حسين، فقد سبقتها أزمة كتاب «تجديد ذكرى أبي العلاء». وقد بدأت تلك الازمة حينما تقدم أحد أعضاء الجمعية التشريعية بطعن في هذا الكتاب، يتهم فيه طه حسين بالالحاد، ويطالب بحرمانه من حقوق الجامعيين، وبسحب

شهاداته واجازاته الدراسية، بالرغم من ان ذلك الكتاب أجازه للدكتوراه ثلاثة من أئمة علماء الازهر الشريف. لكن تلك الازمة ماتت في مهدها حيث أخمدها «سعد زغلول» الذي كان رئيساً للجمعية التشريعية آنذاك، وحيث استدعى صاحب الطلب وأقنعه بسحب طلبه لأنه يسيء الى الجامعة المصرية والى الأزهر معاً، وحينما اختاره حزب الاحرار الدستوريين محررا أدبياً لجريدة «السياسة» بدأ فيها دراسة هامة تعبر عن ثورته الدائمة ضد التخلف الفكري، وكانت حصيلة هذه الدراسات هي «حديث الاربعاء» والتي تناول فيها الشعر العربي، وشعراء العصر العباسي بوجه خاص، تناولا علمياً دقيقاً، خلص منه الى ان العصر العباسي كان عصر مجون وزندقة، الأمر الذي أثار ضد المؤلف ثائرة المتحفظين - أو قل المحافظين - فاتهموه بتشويه وتخريب صورة ذلك العصر، ناسين، أو لعلهم غير عالمين، أن مبدأ تقديس السلف - كما رد عليهم طه حسين - هو بعينه مبدأ تشويه الحقائق لأنه مبدأ الانغلاق والتجمد على وضع بعينه أو معلومات ثابتة، ولأن مبدأ الثبات هو الموات، ولأن تقديس المحافظين ليس تقديساً مبنياً على التقدير الموضوعي بقدر ماهو تقديس لمبدأ الثبات نفسه، للتجمد، أما المناقشة العلمية فهي انفتاح على الحياة، ووصول إلى مزيد من الحب، واهتداء إلى التقديس الحقيقي .

ومن أجل الوصول إلى حقيقة ناصعة مبنية على أسس علمية صادقة وسليمة، خاض طه حسين غمار المعارك. ويذكر تاريخ الادب العربي الحديث لطه حسين كثيراً من المعارك النقدية اللامعة وكثيراً من المساجلات التي تتسم بالانفتاح والتحرر الفكري، كما كان لها أثر كبير في تطور المفاهيم النقدية والدراسات الادبية بوجه عام، وفي اثراء ملكات الخلق في الانتاج الفني . ويبدو أنه جبل على المساجلة وانطوى على روح ثورية متأججة تطمح الى اجتثاث جذور المفاهيم الخاطئة. وقد بلغ حبه لاثارة الجدل والمعارك المثمرة أنه ابتدع معركة حول «الحرب والحضارة» مع الدكتور هيكل.

ويقول الدكتور هيكل - في بعض مقالاته - إن الدكتور طه حسين أخذ جانب الحرب وفصلها عن الحضارة، رغبة منه في اثارة الجدل وحده ليخلق في الادب العربي الحديث فن الجدل. . ويقول هيكل أيضاً إن طه حسين دعاه لذلك. والى جانب هذه المعركة الشهيرة مازال التاريخ يذكر معركته مع «جورجي زيدان» حول كتاب الأخير «تاريخ آداب اللغة العربية» ومعركته مع كتاب «النظرات» للمنفلوطي

ولأن معارك طه حسين كانت دائماً حادة وعنيفة كالاعصار لاتقبل في قولة الحق لومة صديق أو ترعى قداسة أستاذ، لذلك فردود الفعل كانت هي الاخرى تجيء بنفس الحدة

تقريباً. والطريف أنه في خلال معاركه تلك تعرض كثيراً لردود عصبية مضحكة لم تكن تجد غير المطالبة بحرمانه من الحقوق الجامعية. فهو مثلاً حينما عاد من فرنسا أثناء أزمة العودة التي تعرض لها في بداية سفره لاسباب مالية، كان مدى ما درسه في جامعة «مونبليه» يرسم في ذهنه صورة مثالية لشموخ الدراسات في الجامعات كما يجب أن تكون. وفي يوم عودته حضر درساً لاستاذه «الشيخ محمد المهدي» في الجامعة المصرية حول «تاريخ الادب العربي الاندلسي» وصفه طه حسين بأنه كان ـ الدرس ـ يشبه معرضاً للصور المتحركة تمر فيه ظلال الشعراء فلايعرف الطلبة منها أكثر من أسماء الشعراء فقط. فاستفزه هذا الدرس فكتب مقالاً نشره في مجلة السفور في عدد ٣٠ نوفمبر ١٩١٥ هاجم فيه أسلوب المهدي في التدريس وقارنه بالاسلوب الواجب اتباعه وحمل فيه على أسلوب التدريس في الجامعة بوجه عام وتساءل عن جدواه وقال: «لاألوم الجامعة فانها لم تأل جهداً في حسن الاختيار، ولاألوم الأستاذ فإنه قد بذل مايملك وجاد بما يستطيع أن يجود به، ولكني أرثي لصاحبي ضيف ـ يقصد صديقه وزميله أحمد ضيف ـ الذي منعته شواغله من حضور هذا الدرس لأنه حرم نفسه لذة الاستماع لهذا الدرس الجميل وحرم معها هذا الالم يشعر به من سمع العلم في جامعات فرنسا، ثم في جامعة مصر وقارنه بين الاساتذة والطلاب هنا وهناك».

وكانت أزمة خطيرة شغلت الصحف والمجلات فترة طويلة. واعتبر الشيخ المهدي رأي طه حسين «جرما شنيعاً». وبناء عليه طلب من مجلس ادارة الجامعة أن تقسو في توقيع العقاب على طه حسين وأن تشطب اسمه من خريجيها الذين يدرسون في فرنسا على نفقتها. لكن المسألة سويت على نحو ما.

نعود الان لتحقيق النيابة العامة في أزمة، أو قضية الشعر الجاهلي. لقد بدأ التحقيق بالفعل بتاريخ ١٩ اكتوبر سنة ١٩٢٦ «فأخذنا أقوال المبلغين جملة بالكيفية المذكورة بمحضر التحقيق ثم استجوبنا المؤلف وبعد ذلك أخذنا في دراسة الموضوع بقدر ما سمحت لنا الحالة». وانه لشيء مثير للفضول حقاً أن تجلس شخصية كالدكتور طه حسين أمام رئيس النيابة لاستجوابه في اتهامات منسوبة اليه. والغريب ـ أو لعله ليس من الغريب ـ انها اتهامات فكرية خالصة!.

ويهمنا بالدرجة الاولى ان نتعرف على «كيفية» التناول القضائي لهذه «القضية» الفكرية الفريدة. أما نتيجتها فقد تحولت الى تاريخ متداول. ولعل الدافع الذي يثير فضولنا الى ذلك هو اننا ـ ربما لاول مرة أيضاً ـ نرى النيابة العامة، في مصر على الاقل، تتدخل لتحقق في قضية فكرية بحتة. واذا كانت الاتهامات الموجهة الى المتهم ها هنا اتهامات فكرية

فهل ياترى توفر خلفها قصد جنائي؟. اننا أمام مفكر آثر أن يتخلص من بعض الأسوار العقائدية المتوارثة التي تكبل حرية الفكر في موضوع بعينه، وذلك في سبيل أن يصل الى حقائق أكثر نصاعة. انه بحكم القانون الطبيعي للفكر - وبشرعيته - لايعتبر مارقا بقدر مايعتبر باحثاً عن الاكثر موضوعية وشمولية. بتعبير آخر نحن أمام مفكر لم يكفر بقيمه الدينية ولم يحاول هدم تراثه الوجداني فهو يعلم تمام العلم كم هي ثابتة الاركان، ثم انه - باحترام شديد لها - يعمل على تأكيدها، وذلك عن طريق اثارة كل النقاط التي يمكن أن تكون منافذ لهدمها، فكأنه يتقمص دور المستنكر المتشكك حتى يقوده برزخ الشك الى واحة اليقين. ثم ان موقفه ذاك في حقيقة الامر جزء من حركة كاملة. ولكن قبل أن تتحرك النيابة بكامل هيأتها للتحقيق في هذه القضية «العصرية» الخطيرة لابد ان تتحرك أذهاننا بأسرع مما تحرك به واجب النيابة العامة في شخص «محمد نور»، رئيس نيابة مصر في ذاك، الوقت والذي كشف قراره عن امكانيات نقدية هائلة مازلت كلما أمعنت النظر فيها تعجبت وتساءلت كيف ان هذا النائب لم يكن ناقداً أدبياً مشهوراً في عصره. ولابد انهم في ذلك الوقت كانوا يقفون أمام أنفسهم باحترام شديد، وتبعاً لذلك لم يكن أي مثقف يعتبر نفسه بالضرورة ناقداً مثلما يحدث كثيراً في هذه الايام. ولابد ايضا ان «محمد نور» ادرك مدى أهمية القضية التي عليه ان يصدر فيها قرارا نهائياً أو شبه نهائي، فاستجمع كل طاقاته فكشف عن امكانياته النقدية التي نلمسها في قراره الذكي، رغم اننا قد نختلف معه في بعض ماجاء من وجهات نظر. كان يعرف أن القضية التي بين يديه ليست هينة، وانما هي حدث جل اهتزت له البلد من أقصاها الى اقصاها وتصدت لاثارتها هيئات سياسية خطيرة وعلى مستوى شعبي واسع النطاق. وهي قضية ذات أبعاد ثلاثة: أدبي واجتماعي وسياسي.

أما كونها قضية أدبية فهي بلاشك - كمن أثارها تماماً - رائدة هي الاخرى. فمما لاشك فيه ان الخطوات الرائدة عادة ما تكتسب الريادة ليس فقط فيما تحققه من نتائج، بل فيما تثيره أيضاً من هزات واضطرابات وردود أفعال قد تجيء عكسية في بعض الأحيان. ومما لاشك فيه كذلك أن جيل الرواد أثناء زحفه الحضاري المشع حقق كثيراً من النتائج العظيمة في كل المجالات. . والقضية التي نحن بصددها - اليوم - تقدم لنا الدليل القاطع على وجود اشعاع ثقافي حضاري بمصر في تلك الفترة من ذلك الزمان. كان جيل الرواد الذي يقف على رأسه طه حسين يمثل ذروة التمرد على كل الاشياء «المقيمة» والقوانين والقوالب الثابتة في الفن والحياة على السواء، وكانت ثورة تكتسح في طريقها كل الخزعبلات البالية وتدفع ركام التقاليد، ذلك الركام المتخلف عن هدم كثير من الأبنية التي سقط بعضها تحت ثقل

الزمن، في حين كان البعض الاخر آيلا، أو قابلا للسقوط أو يجب أن يسقط سقوطاً ذريعاً، ثم، بالركام المتخلف، أخذ جيل الرواد يردم كثيراً من البرك والمستنقعات. حقيقة ان جيل الـرواد كان طفـرة حضـارية منقطعة النظير، كانت بدورها كأسلحة المحاريث تغوص في الارض فتشقها وتقلبها معرضة اياها للشمس لكي تضع في جوفها بذوراً جديدة كان من المؤكد انها تصلح للنماء في هذه الارض. اما المناخ الصالح فقد كان على جيل الرواد أن يوجده أيضاً. ولاينكر التاريخ انه قد هيأه بالفعل.. بدليل اننا الان نحس بامتداد جذورنا الى باطن الارض التي يتمـدد ويتفـرع في احشـائهـا طه حسين والعقاد والمازني وشكري وغيرهم. واذا كانت هذه المعركة قد جرت على طه حسين كثيرا من المشاكل ووجهت نحو صدره رأس السهم، واذا كانت قد وئدت لسبب أو لآخر، الا انها على الرغم من ذلك كانت تمثل شموخ التطلعات الثقافية في أدبنا الحديث.

وأما كونها قضية اجتماعية فهي قد التبست في أذهان البعض ممن هم في مركز الصدارة من المجتمع، فجعلوها قضية عامة تهم الجميع لدرجة أنها تصل إلى مجلس النواب وتتدخل فيها هيئات سياسية ودينية على مستوى رسمي. والواقع أن جوهر الالتباس هذا هو الوجه السياسي للقضية بكل سماتها. ان الوجه الاجتماعي للقضية يستند إلى أن ثمة من اجترأ على أهم عمود يستند عليه الانسان ألا وهو عقيدة الايمان في ذاتها. ولعلنا لاحظنا أن منطوق الدعوة في مجموع البلاغات التي وردت إلى النيابة يتلخص في أن مؤلف كتاب « في الشعر الجـاهـلي » قد ارتكب الخطيئة فطعن على الاسلام ونبيه وعبث بشرف الله عبثاً لايغتفر. ولكن، يبدو أن اتهام العلم بالكفر له تراث عريق في تاريخ الانسانية كلها وخاصة في بلاد كانت بالكاد تفتح بصيرتها على مكتشفات العلم الحديث، وتفتح أيضاً بعض فمها دهشة وذهولاً من هذه الخوارق التي يحققها الانسان علي الأرض بجبروت مخيف يصل أحياناً إلى اقنـاع البعض بأنها من علامـات الساعة!. وتاريخ العلماء الذين اتهموا بالكفر والزندقة وتعرضوا للصلب تاريخ حافل بالعظات والعبر، ويرينا إلى أي مدى نحن محتاجون إلى معارك مثل التي قامت لها هيئات شعبية، وإلى رجال مثل الذين ارتادوها بشجاعة وايمان وصدق.

.. والمتتبع لدراسات طه حسين يجد أن طريقته العلمية الجديدة بجرأتها في الكشف عن الأسرار وبقدرتها على التمحيص والتدقيق في البحث، يرى أن ثمة حملة شعواء كانت ترتفـع في مواجهتهـا من المتمسكـين بالقـديم، الذين يمكن اعتبارهم متخلفين في مجال الـدراسـات. هم يمثلون نوعـاً من عبادة القديم وتقديسه تقديساً مطلقاً وساذجاً أيضاً. فالاسلوب القـديم يعني بقاءهم، لأنهم يعيشون على سطحه، كما تعيش الطحالب فوق

سطح الماء لايعنيها أن تعرف ما كنه الماء ولا من أي أصل هو، كما لايعنيهم أن يعرفوا ما سر حاجة الأرض إلى الماء أو ما هي علاقة الماء بالانسان . . انما يعنيهم فقط أن يبقى سطح الماء راكداً ثابتاً جامداً كأرض يقفون عليها. وهم يتهمونه بالكفر والالحاد لأنه أتى بما لم يأت به الأوائل في هذا الميدان. وإذا بحثنا في الردود التي دافع بها أنصار القديم عن أساليبهم الجامدة، وجدناها هي الاخرى جامدة، بمعنى أنها لاتساير ركب التطور ولاتستند إلى حقائق موضوعية ولا تقدم أي نوع من الأدلة المقنعة . . انها في معظمها ردود ذاتية، ولذلك فهي لاتجد سوى سلاح واحد هو أن تتهمه بالكفر والالحاد ! . لكن البقاء دائماً يكتب للعناصر الجديرة بالبقاء. وطه حسين لو لم يكن تعرض لمثل هذه المعارك لما استطاع أن يترك لنا شيئاً ذا بال. لقد كان يضع في اعتباره عدم خلو السوق الأدبية من مثل أولئك الذين يرون فيه بدعة، ويرون أن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

في دراسة « تجديد ذكرى أبي العلاء » لم يأبه طه حسين بحملات المهاجين، ولم يهتم بغير الدراسة والتجريد بالاسلوب الذي يرى أنه الأنفع والأنسب والأفضل. ولم يكن من المعقول مثلاً أن يدرس شخصية أدبية كبيرة مثل شخصية « أبي العلاء » دراسة مجردة تبحث في فنه البلاغي واللغوي، مثلما درجت عادة القدماء وأذيالهم . . دون أن يتعرض لبيئته ولعصره ولكل المؤثرات السياسية والاجتماعية التي انطبعت على فلسفته وأدبه. والجامعة المصرية حينما قررت ايفاده في بعثة دراسية إلى فرنسا لم تتخذ قرارها عبثاً، انما اتخذته بناء على أن أمامها دراسة تعتبر في ذاتها أثراً أدبياً له قيمته وأهميته التاريخية، وله أيضاً مستواه الفريد في اتساع ثقافة المؤلف وفهمه للنصوص واتقانه لتحليلها.

والمؤكد فعلاً أن هذه التفاصيل في مجموعها تكون ملامح الوجه السياسي لقضية ما سمي بأزمة الشعر الجاهلي. فالمعروف أن طه حسين كان هو المحرر الأدبي لجريدة السياسة، الناطقة بلسان حزب الأحرار الدستوريين . والمعروف أيضاً أن حزب الأحرار الدستوريين كان حزباً رجعياً يضم مجموعة هائلة من الاقطاعيين، أو بمعنى أصح يضم عناصر لاتمثل الشعب المصري في ذاك الوقت. . بعكس الحزب الوطني مثلاً. ولكن انتماء طه حسين لحزب الأحرار الدستوريين كان يوضح حقيقة لايمكن انكارها، تلك هي أن هذا الحزب رغم ما فيه من عناصر غير تقدمية، إلا أنه كان يضم نخبة ممتازة من المثقفين، وكان على عكس ما يتصور البعض يهيىء مناخاً صالحاً لنمو الكثير مما يعبر عن حرية الفكر، وعلى رأس هذه النخبة كان « لطفي السيد ». وقد ينبع سؤال : لماذا لم يكن طه حسين واحداً من رجال الحزب الوطني، إذا كان حقاً مؤمناً بالشعب وبقضاياه ؟. وهنا يمكن أن تتضح حقيقة قد

تفضح بعض ما كان موجوداً في حياتنا السياسية من تناقضات في تلك الفترة.

لقد كان الحزب الوطني يؤمن بمبادىء الدولة الدينية، وكانت سياسته تقبل الارتباط بتركيا، حيث نظام الخلافة العثمانية الذي كان الحزب الوطني يرى أنه استمرار للخلافة الاسلامية. وفي هذا الصدد يقول « رجاء النقاش »: ان سياسة الحزب الوطني كانت جامدة وتقليديه ومحافظة. اما طه حسين فمفكر متحرر ومنفتح يغلب العقل على العاطفة ويؤمن أن تحرير بلده لن يتم إلا بتحرير الفكر أولاً من القيود الثابتة. وهذا ما جعل طه حسين يفضل الارتباط بحزب الأحرار الدستوريين رغم اشتهار الحزب بأنه يحفل بأصحاب المصالح التي يهمها أن تهادن الانجليز. لكن ارتباط طه حسين بهذا الحزب كان ارتباطاً فكرياً بالدرجة الأولى، عن طريق علاقته بلطفي السيد الذي كان نافذة مفتوحة على الحضارة الغربية، وكان يؤمن أيضاً بالمنهج العقلي. كان طه حسين يبحث عن بيئة ثقافية تستطيع أفكاره أن تنمو داخلها، ولم تكن تتوفر هذه البيئة إلا في حزب الأحرار الدستوريين. وكانت هذه البيئة بالفعل تتيح لأفكار طه حسين الثورية المتحررة فرصة للانطلاق دون أي معوقات، وهي فرصة لم تكن تتوفر له لو أنه انضم إلى حزب الوفد الذي يضم أغلبية شعبية كلها محافظة، ولم يكن من المتوقع أن تسمح لطه حسين بانطلاقاته الفكرية المتطرفة في نظرها.

والزوبعة التي أثارها كتاب «في الشعر الجاهلي» امتدت إلى مجلس النواب الذي كانت أغلبيته وفدية. وبالفعل وقف البرلمان ضد طه حسين بقيادة «سعد زغلول» وتقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنان ببلاغ إلى النيابة العامة.. فما هو موقف القانون الجنائي من طه حسين ؟..

يقول رئيس النيابة: « ومن حيث أن العبارات التي يقول المبلغون أن فيها طعناً على الدين الاسلامي انما جاءت في كتاب في سياق كلام على موضوعات كلها متعلقة بالغرض الذي ألف من أجله، فلأجل الفصل في هذه الشكوى لايجوز انتزاع تلك العبارات من موضعها والنظر إليها منفصلة، وانما الواجب توصلاً إلى تقديرها تقديراً صحيحاً بحثها حيث هي في موضعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه، وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف منها وتقدير مسؤليته تقديراً صحيحاً ». ويتقمص شخصية الناقد فيترك المجال الجنائي ويروح يبحث عن كثير من الحيثيات في المجال الأدبي في اطار قضيته. لقد أراد أن يحقق في بحث الدكتور طه حسين بأسلوب البحث أيضاً، فنراه يجمع المراجع ويرتب المصادر ويقرأ ويعيد في بحث الدكتور طه، ويفند نقاط الهجوم ويقارنها بأصولها في المراجع السابقة، ويجري حواراً بين التاريخ وبين آراء الدكتور طه، فكانت النتيجة أنه لم يكتب

مذكرة قانونية تفسيرية فقط ليصدر حكمه عليها، وانما كتب بحثاً نقدياً ممتازاً من وجهة نظر قانونية.

ويقول النائب الناقد عن نقطة الاتهام الأول بعد بحثها وعرضها وتدعيمها بكثير من الفقرات من كثير من المراجع : ونحن لانفهم كيف أباح المؤلف لنفسه أن يخلط بين الدين وبين العلم وهو القائل بأن الدين يجب أن يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والانكار - ص ٣ من محضر التحقيق - وإننا حين نفصل بين العلم والدين نضع الكتب السماوية موضع التقديس ونعصمها من انكار المنكرين وطعن الطاعنين - ص ٢٤ من محضر التحقيق - ولا ندري لم يفعل غير ما يقول في هذا الموضوع. لقد سئل في التحقيق عن هذا فقال: ان الداعي أني أناقش طائفة من العلماء والادباء والقدماء والمحدثين وكلهم يقررون أن العرب المستعربة قد أخذوا لغتهم عن العرب العاربة بواسطة أبيهم اسماعيل بعد أن هاجر، وهم جميعاً يستدلون على آرائهم بنصوص من القرآن ومن الحديث، فليس لي بد من أن أقول لهم إن هذه النصوص لاتلزمني من الوجهة العلمية.

عن نقطة الاتهام الثاني يقول بعد تحليلها: « ونحن نرى ان ماذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمي لاتعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض لنا عليه». اما عن الاتهام الثالث فيخلص الى هذه النتيجة: «ونحن لانرى اعتراضا على بحثه على هذا النحو من حيث هو وانما كل مانلاحظه عليه انه تكلم فيما يختص بأسرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونسبه في قريش بعبارات خالية من كل احترام بل بشكل تهكمي غير لائق، ولايوجد في بحثه مايدعوه لايراد هذه العبارة على هذا النحو». وتبقى بعد ذلك نقطة الاتهام الرابع. والنائب من خلال عرضه لها يستشهد بكتاب المؤلف وبمراجعه هو الخاصة، ثم يضيف هذا الرأي: «ونحن لانرى اعتراضا على أن يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ماذكره ولكننا نرى أنه كان سيىء التعبير جداً في بعض عباراته كقوله: ولم يكن أحد قد احتكر ملة ابراهيم ولازعم لنفسه الانفراد بتأويلها فقد أخذ المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى كقوله: وشاعت في أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يجدد دين ابراهيم، ومن هنا أخذوا يعتقدون ان دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور، لأن في ايراد عباراته على هذا النحو مايشعر بأنه يقصد شيئاً آخر بجانب هذا المراد، خصوصاً إذا قربنا بين هذه العبارات وبين ماسبق له أن ذكره بشأن تشككه في وجود ابراهيم ومايتعلق به». وبهذا ينتهي النائب من عرض وجهة نظره الأدبية، النقدية. ثم يستطلع بعد ذلك رأي القانون.

و «عن القانون» عنوان كبير يورده النائب في ذيل البحث ويورد المادة ١٢ من الأمر الملكي رقم ٤٢ لسنة ٢٣ التي نصت بوضع نظام دستوري للدولة المصرية على ان حرية الرأي مكفولة، ولكل انسان الاعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير أو بغير ذلك في حدود القانون، ثم المادة ١٤٩ منه التي نصت على ان الاسلام دين الدولة «فلكل انسان حرية الاعتقاد بغير قيد ولاشرط وحرية الرأي في حدود القانون، فله أن يعرب عن اعتقاده وفكره بالقول او بالكتابة بشرط ألا يتجاوز حدود القانون». ثم يورد كذلك المادة ١٣٩ من قانون العقوبات الأهلي التي نصت على عقاب كل تعد يقع بإحدى طرق العلانية المنصوص عليها في المادتين ١٤٨، ١٥٠ على أحد الأديان التي تؤدى شعائرها علنا.

وجريمة التعدي على الأديان المعاقب عليها بمقتضى المادة المذكورة تكون بتوفر أربعة أركان:

الأول: التعدي.

الثاني: وقوع التعدي بإحدى طرق العلانية المبينة في المادتين ١٤٨، ١٥٠ - عقوبات.

الثالث: وقوع التعدي على أحد الأديان التي تؤدى شعائرها علنا.

الرابع: القصد الجنائي.

ويبحث النائب كل أمر من هذه الأمور على حدة. ثم يخلص الى حكم نهائي، مؤداه ان ماذكره طه حسين بشأن القراءات لاغبار عليه من الوجهة العلمية والدينية أيضا، ولاشيء فيه يستوجب المؤاخذة لا من الوجهة الأدبية ولا من الوجهة القانونية. أما مسألة الطعن - الركن الثاني - فلاتعليق للنائب عليها لأن الطعن - يقول النائب - قد وقع بطريق العلانية إذ انه ورد في كتاب «الشعر الجاهلي» الذي طبع ونشر وبيع في المحلات العمومية، والمؤلف معترف بهذا. واما عن الركن الثالث فيقول النائب انه لانزاع فيه أيضاً لأن التعدي وقع على الدين الاسلامي الذي تؤدى شعائره علنا، وهو الدين الرسمي للدولة. وبخصوص الركن الرابع يؤكد النائب انه هو الركن الأدنى الذي يجب ان يتوفر في كل جريمة. فيجب اذن على المؤلف ان يقدم الدليل على توفر القصد الجنائي لديه. بعبارة أوضح يجب أن يثبت انه أراد بما كتبه ان يتعدى على الدين الاسلامي، فإذا لم يثبت هذا الركن فلاعقاب. ثم يضيف النائب موضحاً ان المؤلف أنكر في التحقيقات أنه يريد الطعن على الدين الاسلامي وقال إنه ذكر ماذكر في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لاغير، غير مقيد بشيء، وللتدليل على حسن نية المؤلف يسوق النائب فقرة من مقال كتبه طه حسين في جريدة السياسة الاسبوعية

بالعدد ١٩ الصادر في ١٧ يوليو سنة ١٩٢٦ ص ٥ تحت عنوان «العلم والدين» يقول فيها إن كل امرىء منا يستطيع إذا فكر قليلاً أن في يجد نفسه شخصيتين متمايزتين إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ماذهبت إليه الأمس وتهدم اليوم مابنته أمس، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولاتعليل، وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لانستطيع أن نخلص من إحداهما، فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى .

وحتى هذه الفقرة لاتسلم من نقد النائب الذي يضاهيها بأقوال طه حسين هنا وهناك ويكتشف وجود بعض التناقضات في آرائه، إلى أن يقول: نحن في موضع البحث عن حقيقة نية المؤلف، فسواء لدينا إن صحت نظرية تجربة شخصيتين عالمة ومتدينة أو لم تصح فإننا على الغرضين نرى أنه كتب ماكتب عن اعتقاد تام ولما قرأنا ماكتبه بامعان وجدناه منساقاً في كتابته بعامل قوي متسلط على نفسه. وقد بينا حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه الى ما كتب، وهو وان كان قد أخطأ فيما كتب الا ان الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر.

ولعل من الغريب حقاً ان النائب يتعاطف ـ وبحكم ميوله النقدية ربما ـ مع منهج البحث، فيقول ان للمؤلف فضلا لاينكر في سلوكه طريقاً جديداً للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ولكنه لشدة تأثر نفسه مما أخذ عنهم تورط في بحثه حتى تخيل حقاً ما ليس بحق أو مالايزال في حاجة إلى إثبات انه حق، ويضيف ان المؤلف، أي طه حسين «قد سلك طريقاً مظلماً فكان يجب ان يسير على مهل وان يحتاط في سيره حتى لايضل ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة».

وبعد، فها هو قرار النيابة في أهم قضية أدبية ثارت في بداية نهضتنا الثقافية وكان لها دوي هائل في كل الأوساط، أضعه كاملاً وبكل حذافيره بين يدي القارىء، لا بهدف إثارة القضية من جديد، ولكن بهدف إبراز ما لمثل هذه القضية من دلالات واضحة، أبرزها ان حرية الفكر تؤدي إلى نتائج عظيمة وتثري الحياة بكل المضامين. ويهمنا أن نؤكد بأن أهم ما أسفرت عنه معركة الشعر الجاهلي هو انتصار الأسلوب العلمي وسيادته في الدراسات الأدبية عموماً، وسيادة مبدأ عدم التسليم بالحقائق الثابتة على علاتها، فكل شيء يجب أن يخضع لاعادة التقويم انطلاقاً من نقطة الشك في صدق الأحكام السابقة أو حتى في وجود الشيء ذاته. ساد مبدأ الانفتاح على الحياة، والحرية في التفكير، وعدم خضوع الباحث لغير

روح التحليل ومنهج البحث. ومهما يكن من أمر فإن هذ الخطوة الرائدة في مجال الدراسات قد خلقت الآن هذه الحركة العريضة من الدراسات الأدبية العلمية. وربما كان طه حسين - بحق - هو إمام الدراسات الأدبية التي تقول شيئاً آخر غير التفسير اللغوي والبلاغي للنصوص.

نحن محمد نور رئيس نيابة مصر

من حيث انه بتاريخ ٣٠ مايو سنة ١٩٢٦ تقدم بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر لسعادة النائب العمومي يتهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بأنه ألف كتابا أسماه «في الشعر الجاهلي» ونشره على الجمهور. وفي هذا الكتاب طعن صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم إلى آخر ماذكره في بلاغه .

وبتاريخ ٥ يونيه سنة ١٩٢٦ أرسل فضيلة شيخ الجامع الأزهر لسعادة النائب العمومي خطاباً يبلغ به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب الفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية اسماه «في الشعر الجاهلي» كذب فيه القرآن صراحة وطعن فيه على النبي صلى الله عليه وآهل وسلم وعلى نسبه الشريف وأهاج بذلك ثائرة المتدينين وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة. وقد ارفق بهذا البلاغ صورة من تقرير اصحاب الفضيلة العلماء الذي اشار اليه في كتابه. وبتاريخ ١٤ سبتمبر سنة ١٩٢١ تقدم إلينا بلاغ آخر من حضرة «عبد الحميد البنان» افندي عضو مجلس النواب ذكر فيه ان الأستاذ طه حسين المدرس بالجامعة المصرية نشر ووزع وعرض للبيع في المحافل والمحلات العمومية كتابا اسماه «في الشعر الجاهلي» طعن وتعدى فيه على الدين الاسلامي - وهو دين الدولة - بعبارات صريحة واردة في كتابه سنبينه في التحقيقات .

وحيث انه نظراً لتغيب الدكتور طه حسين خارج القطر المصري قد أرجأنا التحقيق الى مابعد عودته. فلما عاد بدأنا التحقيق بتاريخ ١٩ اكتوبر سنة ١٩٢٦ فأخذنا اقوال المبلغين جملة بالكيفية المذكورة بمحضر التحقيق، ثم استجوبنا المؤلف. وبعد ذلك أخذنا في دراسة الموضوع بقدر ماسمحت لنا الحالة .

وحيث قد اتضح من أقوال المبلغين انهم ينسبون للمؤلف انه طعن على الدين الاسلامي في مواضع اربعة من كتابه:

الأول: ان المؤلف اهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في أخباره عن ابراهيم

واسماعيل حيث ذكر في ص ٢٦ من كتابه «للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن ان يحدثنا عنهما ايضا ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل ابن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة اخرى، الى آخر ماجاء في هذا الصدد.

الثاني: ماتعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً، وانه في كلامه عنها يزعم عدم انزالها من عند الله، وان هذه القراءات انما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما اوحى الله بها الى نبيه، مع ان معاشر المسلمين يعتقدون ان كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم.

الثالث: ينسبون للمؤلف انه طعن في كتابه على النبي صلى الله عليه وسلم طعناً فاحشاً من حيث نسبه، فقال في ص ٧٢ من كتابه: «ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين وهو مايتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية اسرته ونسبه الى قريش، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب ان يكون صفوة بني هاشم وان يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وان يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي وان تكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الانسانية كلها». وقالوا ان تعدي المؤلف بالتعريض بنسب النبي صلى الله عليه وسلم والتحقير من قدره تعد على الدين وجرم عظيم يسيء للمسلمين والاسلام فهو قد اجترأ على أمر إدٍّ لم يسبقه إليه كافر ولامشرك .

الرابع: ان الأستاذ المؤلف أنكر ان للاسلام أولية في بلاد العرب وانه دين ابراهيم اذ يقول في ص ٨٠: «أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا ان للاسلام اولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وان خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل». . إلى ان قال في ص ٨١: «وشاعت في العرب اثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يجدد دين ابراهيم ومن هنا اخذوا يعتقدون ان دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان». . إلى آخر ماذكره في هذا الموضوع.

ومن حيث أن العبارات التي يقول المبلغون أن فيها طعنا على الدين الاسلامي انما جاءت في كتاب في سياق الكلام على موضوعات كلها متعلقة بالغرض الذي ألف من أجله،

فلأجل الفصل في هذه الشكوى لايجوز انتزاع تلك العبارات من موضعها والنظر اليها منفصلة وانما الواجب توصلا الى تقديرها تقديراً صحيحاً، بحثها حيث هي في موضعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه، وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف منها وتقدير مسؤوليته تقديراً صحيحاً .

عن الأمر الأول

حيث ان أهم مايلفت النظر ويستحق البحث في كتاب الشعر الجاهلي من حيث علاقته بموضوع هذه الشكوى انما هو ماتناوله المؤلف بالبحث في الفصل الرابع تحت عنوان «الشعر الجاهلي واللغة» من ص ٢٤ الى ص ٣٠ .

ومن حيث أن المؤلف بعد أن تكلم في الفصل الثالث من كتابه على أن الشعر المقال بأنه جاهلي لايمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين، وأراد في الفصل الرابع ان يقدم أبلغ مالديه من الأدلة على عدم التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر فقال ان هذا الشعر بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه .

وحيث أن المؤلف أراد أن يدلل على صحة هذه النظرية فرأى بحق من الواجب عليه أن يبدأ بتعرف اللغة الجاهلية فقال: «ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ماهي أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه». وقد أخذ في بحث هذا الأمر فقال ان الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه هو أن العرب ينقسمون الى قسمين، قحطانية منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز، وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة، وهم متفقون على ان هذه العدنانية المستعربة انما يتصل نسبها باسماعيل بن ابراهيم وهم يروون حديثاً يتخذونه أساسا لكل هذه النظرية خلاصته أن أول من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه هو اسماعيل بن ابراهيم. وبعد أن فرغ من تقرير ما اتفق عليه الرواة في هذه النقطة قال: ان الرواة يتفقون أيضاً على شيء آخر وهو ان هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير وبين لغة عدنان مستنداً، على ماروي عن أبي عمرو بن العلاء من انه كان يقول

«مالسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا» وعلى ان البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد، واشار الى وجود نقوش ونصوص تثبت هذا الخلاف في اللفظ وفي وقواعد النحو والتصريف، بعد ذلك حاول المؤلف حل هذه المسألة بسؤال انكاري فقال: اذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من العرب العاربة فكيف بعد ما بين اللغتين، لغة العرب العاربة ولغة العرب المستعربة، ثم قال انه واضح جداً لمن له المام بالبحث التاريخي عامة وبدرس الأقاصيص والأساطير خاصة ان هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت اليها حاجة دينية او اقتصادية أو سياسية .

ثم قال بعد ذلك: «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها». وظاهر من ايراد المؤلف هذه العبارة انه أراد أن يعطي دليله شيئاً من القوة بطريقة التشكك في وجود ابراهيم واسماعيل التاريخي، وهو يرمي بهذا القول أنه مادام اسماعيل وهو الأصل في نظرية العرب العاربة والعرب المستعربة مشكوك في وجوده التاريخي فمن باب اولى ماترتب على وجوده مما يرويه الرواة. اراد المؤلف ان يوهم بأن لرأيه أساساً فقال: «ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة اخرى». ثم أخذ يبسط الأسباب التي يظن انها تبرر هذه الحيلة إلى أن قال: «أمر هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام واستغلها الاسلام بسبب ديني وسياسي أيضاً، واذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى، واذن فنستطيع أن نقول إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة. وإن قصة العاربة والسمتعربة وتعلم اسماعيل العربية من جرهم كل ذلك أحاديث أساطير لاخطر له ولاغناء فيه. . وهنا يجب أن نلاحظ على الدكتور مؤلف الكتاب أنه خرج من بحثه هذا عاجزاً كل العجز عن أن يصل إلى غرضه الذي عقد هذا الفصل من أجله، وبيان ذلك انه وضع في أول الفصل سؤالاً وحاول الاجابة عليه، وجواب هذا السؤال في الواقع هو الأساس الذي يجب أن يرتكز عليه في التدليل على صحة رأيه، هو يريد أن يدلل على أن الشعر الجاهلي بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة

العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه، وبديهي أنه للوصول الى هذا الغرض يتعين على الباحث تحضير ثلاثة أمور:

١ ـ الشعر الذي يريد أن يبرهن على أنه منسوب بغير حق للجاهلية.

٢ ـ الوقت الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه.

٣ ـ اللغة التي كانت موجودة فعلاً في الوقت المذكور.

وبعد أن تتهيأ له هذه المواد يجري عملية المفارقة فيوضح الاختلافات الجوهرية بين لغة الشعر وبين لغة الزمن الذي روي انه قيل فيه. ويستخرج بهذه الطريقة الدليل على صحة مايدعيه. لذا تتضح أهمية السؤال الذي وضعه بقوله: «ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ماهي أو ما اذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة ان شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه». وتتضح أهمية الاجابة عنه.

ولكن الاستاذ المؤلف وضع السؤال وحاول الاجابة عنه وتطرق في بحثه الى الكلام عن مسائل في غاية الخطورة صدم بها الامة الاسلامية في اعز مالديها من الشعور ولوث نفسه بما تناوله من البحث في هذا السبيل بغير فائدة ولم يوفق الى الاجابة بل قد خرج من البحث بغير جواب، اللهم الا قوله: «ان الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية انما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة اخرى من اللغات السامية المعروفة». وبديهي ان ماوصل اليه ليس جواباً عن السؤال الذي وضعه. وقد نوقش أثناء التحقيق في هذه المسألة فلم يستطع رد هذا الاعتراض ولايمكن الاقتناع بما ذكره في التحقيق من أنه كتب الكتاب للاخصائيين من المستشرقين بنوع خاص، وان تعريف هاتين اللغتين عن الاخصائيين واضح لايحتاج الى ان يذكر، لان قوله هذا عجز عن الجواب، كما أن قوله ان اللغة الجاهلية في رأيه ورأي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان لايمكن أن يكون جواباً عن السؤال الذي وضعه، لان غرضه من السؤال واضح في كتابه اذ قال: «ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ماهي» وقد كان قرر قبل ذلك: «فنحن اذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم، حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها، تستعمل حقيقة مرة ومجازاً مرة أخرى، وتتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة» فبعد أن حدد هو بنفسه معنى اللغة الذي يريده فلايمكن أن يقبل منه ماأجاب به من أن مراده ان اللغة لغتان بدون أن يتعرف على واحدة منهما.

فالمؤلف اذن في واحدة من اثنتين: اما ان يكون عاجزاً واما ان يكون سيىء النية قد

جعل هذا البحث ستارا ليصل بواسطته الى الكلام في تلك المسائل الخطيرة التي تكلم عنها في هذا الفصل وسنتكلم فيها بعد عن هذه النقطة عند الكلام على القصد الجنائي .

٢ ـ انه استدل على عدم صحة النظرية التي رواها الرواة وهي تقسيم العرب الى عاربة ومستعربة وتعلم اسماعيل العربية من جرهم بافتراض وضعه في صيغة سؤال انكاري . اذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة فكيف بعد مابين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة . يريد المؤلف بهذا ان يقول لو كانت نظرية تعلم اسماعيل واولاده العربية من جرهم صحيحة لوجب ان تكون لغة المتعلم كلغة المعلم . وهذا الاعتراض وجيه في ذاته ولكنه لايفيد المؤلف في التدليل على صحة رأيه، لانه نسي أمراً هاما لايجوز غض النظر عنه . هو يشير الى الاختلافات التي بين لغة حمير ولغة عدنان، وهو يقصد بلغة عدنان التي كانت موجودة وقت نزول القرآن، لانه يرى من الاحتياط العلمي أن يقرر أن أقدم نص عربي للغة العدنانية هو القرآن، وهو يعلم أن حمير آخر دول العرب القحطانية، وقد مضى من وقت وجود اسماعيل الى وقت وجود حمير زمن طويل جداً، أي انه قد انقضى من الوقت الذي يروى ان اسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم الى الوقت الذي اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده، ولكنه على كل حال زمن طويل جداً لايقل عن عشرين قرناً، فهل يريد المؤلف مع هذا أن يتخذ الاختلافات التي بين اللغتين دليلاً على عدم صحة نظرية الرواة، غير حاسب حساباً للتطور الواجب حصوله في اللغة بسبب مضي هذا الزمن الطويل ومايستدعيه توالي العصور من تتابع الحوادث واختلاف الظروف . ان الاستاذ قد أخطأ في استنتاجه بغير شك . ونستطيع اذن ان نقول ان استنتاجه لايصلح دليلاً على فساد نظرية الرواة التي يريد ان يهدمها، وانه اذا ماثبت وجود اختلاف مهما كان مداه بين اللغتين فان هذا لاينفي صحة الرواية التي يرويها الرواة من حيث تعلم اسماعيل العربية من جرهم ولايضيرها ان الاستاذ المؤلف ينكرها بغير دليل، لأن طريقة الانكار والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جداً في متناول كل انسان عالما كان أو جاهلاً .

على أننا نلاحظ أيضاً على المؤلف انه لم يكن دقيقاً في بحثه، وهو ذلك الرجل الذي يتشدد كل التشدد في التمسك بطرق البحث الحديثة، ذلك انه ارتكن على اثبات الخلاف بين اللغتين على أمرين، الأول ماروي عن أبي عمرو بن العلاء من أنه كان يقول «ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا» . والثاني قوله : «ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً» .

أما عن الدليل الأول فإن مارواه أبو عبد الله بن سلام الجمحي مؤلف طبقات الشعراء عن أبي عمرو بن العلاء « ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولاعربيتهم بعربيتنا ». وقد يكون للمؤلف مآرب من وراء تغيير هذا النص، على ان الذي نريد أن نلاحظه هو ان ابن سلام ذكر قبيل هذه الرواية في الصفحة نفسها مايأتي وأخبرني يونس عن أبي عمرو قال « العرب كلها ولد اسماعيل إلا حمير وبقايا جرهم » ـ راجع ص ٨ من كتاب طبقات الشعراء طبعة مطبعة السعادة ـ فواجب على المؤلف اذن وقد اعتمد صحة العبارة الاولى أن يسلم ايضا بصحة العبارة الثانية، لان الراوي واحد والمروي عنه واحد. وتكون نتيجة ذلك انه فسر ما اعتمد عليه من أقوال أبي عمرو بن العلاء بغير ماأراده بل فسره بعكس ماأراده ويتعين اسقاط هذا الدليل.

وأما عن الدليل الثاني، فإن المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله: «ولدينا الان نقوش ونصوص تمكننا من اثبات هذا الخلاف». فأردنا عند استجوابه ان نستوضحه ما أجمل فعجز، وليس أدل على هذا العجز من أن نذكر هنا مادار في التحقيق من المناقشة بشأن هذه المسألة:

س ـ هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحى وعلى لغة حمير وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ومدى هذا الفرق وذكر بعض أمثلة تساعدنا على فهم ذلك؟.

جـ ـ قلت ان اللغة الجاهلية في رأيي ورأي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان على الاقل اولاهما لغة حمير وهذه اللغة قد درست الان ووضعت لها وقواعد النحو والصرف والمعاجم ولم يكن شيء من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة وهي كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى التي سألتم عنها مخالفة جوهرية في اللفظ والنحو وقواعد الصرف، وهي الى اللغة الحبشية القديمة أقرب منها الى اللغة العربية الفصحى وليس من شك في ان الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية. فاما ايراد النصوص والامثلة فيحتاج الى ذاكرة لم يهبها الله لي ولابد من الرجوع الى الكتب المدونة في هذه اللغة.

س ـ هل يمكن لحضرتكم ان تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا؟.

جـ ـ أنا لاأقدم شيئاً.

س ـ هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا الى اي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها ان امكن؟

جـ ـ مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ولكن لاشك في أنها كانت معروفة تكتب قبل القرن الاول للمسيح وظلت تكتب الى مابعد الاسلام ولكن ظهور الاسلام، وسيادة

اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئاً، كما محيا غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية وأقراً مكانها لغة القرآن .

س ـ هل يمكن لحضرتكم ايضا ان تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب؟

جـ ـ ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية، وكل مايمكن ان يقال بطريقة علمية هو ان لدينا نقوشاً قليلة جداً، يرجع عهدها الى القرن الرابع للميلاد وهذه، النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون انها لهجة قبطية واذن فقد يكون من احتياط العلم ان نرى ان اقدم نص عربي يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الان انما هو القرآن حتى نستكشف نقوشاً أظهر واكثر مما لدينا .

س ـ هل تعتقدون حضرتكم ان اللغة، سواء كانت اللغة الحميرية او اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها أو حصل فيها تغيير بسبب تمادي الزمن والاختلاط؟ .

جـ ـ ما أظن أن لغة من اللغات تستطيع ان تبقى قرونا دون ان تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير .

ونحن مع هذا لانريد أن ننفي وجود اختلاف بين اللغتين، ولانقصد ان نعيب على المؤلف جهله بهذه الامور، فانها في الحقيقة مازالت من المجاهل، وماوصل اليه المستشرقون من الاستكشافات لاينير الطريق، وانما الذي نريد أن نسجله عليه هو انه بنى أحكامه على أساس مازال مجهولاً اذ أنه يقرر بجرأة في آخر الفصل الذي نتكلم بشأنه «والنتيجة لهذا البحث كله تردنا الى الموضوع الذي ابتدأنا به منذ حين وهو ان هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لايمثل اللغة الجاهلية ولايمكن ان يكون صحيحاً، ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون اليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون الى عرب اليمن الى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن والتي كان يقول عنها ابو عمرو بن العلاء ان لغتنا مخالفة للغة العرب والتي اثبت البحث الحديث انها لغة اخرى غير العربية ـ فمتى قال عمرو بن العلاء انها لغة مخالفة للغة العرب. لقد أشرنا الى التغيير الذي أحدثه المؤلف فيما روي عن ابي عمرو حيث حذف من روايته : ولاعربيتهم بعربيتنا، ووضع محلها «ولا لغتهم بلغتنا» وقلنا قد يكون للمؤلف مآرب من وراء هذا التغيير فهذا هو مأربه . ان الاستاذ حرف في الرواية عمدا ليصل الى تقرير هذه النتيجة .

ويقول المؤلف ايضا: والتي اثبت البحث الحديث ان لها لغة اخرى غير اللغة العربية وقد بينّا فيما سلف انه عجز في هذه المسألة عن إثبات مايدعيه ـ ومن الغريب انه عندما بدأ البحث اكتفى بأن قال: ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من اثبات هذا الخلاف في اللفظ

وفي قواعد النحو والتصريف ايضا. ولكنه انتهى بأن قرر بأن البحث الحديث أثبت ان لها لغة اخرى غير اللغة العربية!!!.

قرر الاستاذ في التحقيق انه لاشك في ان اللغة الحميرية ظلت تتكلم الى مابعد الاسلام، فان كانت هذه اللغة هي لغة اخرى غير اللغة العربية كما يوهم أنه انتهى به بحثه، فهل له أن يفهمنا كيف استطاع عرب اليمن فهم القرآن وحفظه وتلاوته؟.

نحن نسلم بأنه لابد من وجود اختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان بل ونقول إنه لابد من وجود شيء من الاختلافات بين بعض القبائل وبين البعض الآخر ممن يتكلمون لغة واحدة من اللغتين المذكورتين، ولكنها على كل حال اختلافات لاتخرجها عن العربية. وهذه الاختلافات هي التي قصدها ابو عمرو بن العلاء بقوله «مالسان حمير بلساننا» والمؤلف لايستطيع أن ينكر الاختلاط الذي لابد منه بين القبائل المختلفة، خصوصاً في أمة متنقلة بطبيعتها كالأمة العربية، ولابد لها جميعاً من لغة عامة تتفاهم بها هي اللغة الأدبية، وقد أشار هو بنفسه إليها في ص ١٧ من كتابه حيث قال عن القرآن: «ولكنه كان كتابا عربيا لغته هي اللغة العربية الادبية التي كان يصطنعها الناس في عصره اي في العصر الجاهلي»: وهذه اللغة الأدبية هي لغة الكتابة ولغة الشعر، والمؤلف نفسه عندما تكلم في الفصل الخامس عشر عن الشعر الجاهلي واللهجات بحث في ص ٣٥ و ٣٦ و ٣٧ بحثاً يؤيد هذا المعنى وان كان يدعي، بغير دليل ان الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي لغة قريش، مع انه سبق ان ذكر في ص ١٧ ان لغة القرآن هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، اي في العصر الجاهلي، فلم لاتكون لهذه اللهجة الادبية السيادة العامة من قبل نزول القرآن بزمن طويل، وكيف يستطيع هو هذا التحديد وعلام يستند؟. يتضح مما تقدم ان عدم ظهور خلاف في اللغة لايدل في ذاته حتماً على عدم صحة الشعر. ونحن لانريد بما قدمنا أن نتولى الدفاع عن صحة الشعر الجاهلي، اذ ان هذه المسألة حديثة العهد ابتدعها المؤلف، وانما هي مسألة قديمة قررها أهل الفن والشعر كما قال «ابن سلام» صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، وهو يحتاج في تمييزه الى خبير، كاللؤلؤ والياقوت لايعرف بصنعة ولاوزن دون المعاينة ممن يبصره ـ ولكن الذي نريد أن نشير اليه انما هو الخطأ الذي اعتاد ان يرتكبه المؤلف في ابحاثه حيث يبدأ بافتراض يتخيله ثم ينتهي بأن يرتب عليه قواعد كأنها حقائق ثابتة، كما فعل في امر الاختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان ثم في مسألة ابراهيم واسماعيل وهجرتهما الى مكة وبناء الكعبة اذ بدأ فيها باظهار الشك ثم انتهى باليقين. بدأ بقوله: «للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن ان

يحدثنا عنها أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي فضلاً عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها». إلى هنا أظهر الشك لعدم قيام الدليل التاريخي في نظره كما تتطلبه الطرق الحديثة، ثم انتهى بأن قرر في كثير من الصراحة ان أمر هذه القصة اذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبل الاسلام واستغلها الاسلام لسبب ديني . . الخ . . فما هو الدليل الذي انتقل به من الشك إلى اليقين؟.

هل دليله هو قوله «نحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة اخرى؟ وان أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون فيه المستعمرات . . الخ - وان ظهور الاسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة بين الدين الجديد وبين ديانتي النصارى واليهود وانه مع ثبوت الصلة الدينية يحسن أن تؤيدها صلة مادية . . الخ .

إذا كان الأستاذ المؤلف يرى أن ظهور الاسلام قد اقتضى أن تثبت الصلة بينه وبين ديانتي اليهود والنصارى، وأن القرابة المادية الملفقة بين العرب وبين اليهود لازمة لاثبات الصلة بين الاسلام وبين اليهودية فاستغلها لهذا الغرض، فلعله أن يبين السبب في عدم اهتمامه أيضاً بمثل هذه الحيلة لتوثيق الصلة بين الاسلام وبين النصرانية؟ . . وهل عدم اهتمامه هذا معناه عجزه أو استهانته بأمر النصرانية؟ . . وهل من يريد توثيق الصلة مع اليهود بأي ثمن حتى باستغلال التلفيق هو الذي يقول عنهم في القرآن: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا». إن الأستاذ ليعجز حقاً عن تقديم هذا البيان، إذ أن كل ماذكره في هذه المسألة انما هو خيال في خيال، وكل ما استند عليه من الأدلة هو:

١ - فليس ببعيد أن يكون . . .

٢ - فما الذي يمنع . .

٣ - ونحن نعتقد . .

٤ - واذن فليس مايمنع قريشاً من أن تقبل هذه الاسطورة . . .

٥ - واذن فنستطيع أن نقول!!! .

فالأستاذ المؤلف في بحثه إذا رأى انكار شيء يقول إنه لايستند إلى دليل من الأدلة التي تتطلبها الطرق الحديثة للبحث حسب الخطة التي رسمها في منهج البحث، وإذا رأى تقرير

أمر لايدلل عليه بغير الأدلة التي أحصيناها له، وكفى بقوله حجة .

سئل الأستاذ في التحقيق عن أصل هذه المسألة « أي تلفيق القصة » وهل هي من استنتاجه أو نقلها . فقال : «فرض فرضته أنا دون أن أطلع عليه في كتاب آخر وقد أخبرت بعد أن ظهر الكتاب أن شيئاً مثل هذا الفرض يوجد في بعض كتب المبشرين ولكن لم أفكر فيه حتى بعد ظهور كتابي». على انه سواء كان هذا الفرض من تخيله كما يقول او من نقله عن ذلك المبشر الذي يستتر تحت اسم «هاشم العربي» فإنه كلام لايستند إلى دليل ولاقيمة له، على اننا نلاحظ أن ذلك المبشر مع ماهو ظاهر من مقاله من غرض الطعن على الاسلام، كان في عبارته أظرف من مؤلف كتاب الشعر الجاهلي لأنه لم يتعرض للشك في وجود ابراهيم واسماعيل بالذات، وانما اكتفى بأن أنكر أن اسماعيل أبو العرب العدنانيين، وقال إن حقيقة الأمر في قصة اسماعيل أنها دسيسة لفقّها قدماء اليهود للعرب تزلفاً اليهم . . الخ . كما نلاحظ أيضاً أن ذلك المبشر قد يكون له عذره في سلوك هذا السبيل لان وظيفته التبشير لدينه وهذا غرضه الذي يتكلم فيه ولكن ماعذر الاستاذ المؤلف في طرق هذا الباب وماهي الضرورة التي ألجأته الى ان يرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة . . الخ . . وان كان المتسامح يرى له بعض العذر في التشكك الذي أظهره اولا، اعتماداً على عدم وجود الدليل التاريخي كما يقول، فما الذي دعاه الى ان يقول في النهاية بعبارة تفيد الجزم : ان هذه القصة اذن واضحة فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام واستغلها الاسلام لسبب ديني واضح . . الخ . مع اعترافه في التحقيق بأن المسألة فرض افترضه؟ .

يقول الأستاذ إنه إن صح افتراضه فان القصة كانت شائعة بين العرب قبل الاسلام، فلما جاء الاسلام استغلها . وليس مايمنع أن يتخذها الله في القرآن وسيلة لاقامة الحجة على خصوم المسلمين كما اتخذ غيرها من القصص التي كانت معروفة وسيلة إلى الاحتجاج أو إلى الهداية ـ وهاشم العربي يقول في مثل هذا: ولما ظهر محمد رأى المصلحة في اقرارها فأقرها وقال للعرب انه انما يدعوهم الى ملة جدهم هذا الذي يعظمونه من غير أن يعرفوه فسبحان من أوجد هذا التوافق بين الخواطر . .

إن الأستاذ المؤلف أخطأ فيما كتب وأخطأ أيضاً في تفسير ما كتب، وهو في هذه النقطة قد تعرض بغير شك لنصوص القرآن ولتفسير نصوص القرآن . ليس في وسعه الهرب بادعائه البحث العلمي منفصلاً عن الدين، فليفسر لنا إذن قوله تعالى في سورة النساء : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان . . الخ . . » وقوله في سورة مريم : «واذكر

في الكتاب ابراهيم انه كان صديقاً نبياً» «واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكـان رسولاً نبياً» وفي سورة آل عمران «قل آمنا بالله ومأأنزل علينا ومأأنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط ومأأوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» وغير ذلك من الآيات القرآنية الكثيرة التي ورد فيها ذكر ابراهيم واسماعيل، لا على سبيل المثال كما يدعي حضرته، وهل عقل الأستاذ سلم بأن الله سبحانه وتعالى يذكر في كتابه أن ابراهيم نبي وان اسماعيل رسول نبي مع ان القصة ملفقة، وماذا يقول حضرته في موسى وعيسى وقد ذكرهما الله سبحانه وتعالى في الآية الأخيرة مع ابراهيم واسماعيل وقال في حقهم جميعاً لانفرق بين أحد منهم، وهل يرى حضرته ان قصة موسى وعيسى من الأساطير أيضاً، قد ذكرها الله وسيلة للاحتجاج أو للهداية كما فعل في قصة ابراهيم واسماعيل، مادامت الآية تقضي بأن لانفرق بين أحد منهم، الحق أن المؤلف في هذه المسألة يتخبط تخبط الطائش ويكاد يعترف بخطئه، لأن جوابه يشعر بهذا عندما سألناه في التحقيق عن السبب الذي دعاه أخيراً لأن يقرر بطريقة تفيد الجزم بأن القصة حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام، فقال في ص ٣٧ من محضر التحقيق : «هذه العبارة إذا كانت تفيد الجزم فهي إنما تقيده إن صح الفرض الذي قامت عليه وربما كان فيها شيء من الغلو، ولكني أعتقد ان العلماء جميعاً عندما يفترضون فروضاً علمية يبيحون لأنفسهم مثل هذا النحو من التعبير، فالواقع انهم مقتنعون فيما بينهم وبين أنفسهم بأن فروضهم راجحة».

والذي نراه ان موقف الاستاذ المؤلف هنا لايختلف عن موقف الاستاذ «هوار» حين يتكلم عن شعر أمية بن أبي الصلت. وقد وصف المؤلف نفسه هذا الموقف في ص ٨٢ و ٨٣ من كتـابـه بقوله: «مع اني من أشد الناس إعجاباً بالاستاذ «هوار» وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي التي يتخذونها للبحث، فإني لاأستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً في مواقف لاصلة بينها وبين العلم».

حقاً إن الأستاذ المؤلف قد تورط في هذا الموقف الذي لاصلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ولا فائدة يرجوها لأن النتيجة التي وصل إليها من بحثه وهي قوله «ان الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغـات السـامية المعـروفة، وان قصة العاربة والمستعربة وتعلم اسماعيل العربية من جرهم، كل ذلك حديث أساطير لاخطر له ولا غناء فيه» ما كانت تستدعي التشكك في صحـة أخبـار القـرآن عن ابـراهيم واسماعيل وبنائهما الكعبة والحكم بعدم صحة القصة

وباستغلال الاسلام لها لسبب ديني .

ونحن لانفهم كيف أباح المؤلف لنفسه أن يخلط بين الدين وبين العلم وهو القائل بأن الـدين يجب أن يكـون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والانكار «ص ٢٢ من محضر التحقيق» واننا حين نفصل بين العلم والدين نضع الكتب السماوية موضع التقديس ونعصمها من إنكار المنكرين وطعن الطاعنين «ص ٢٤ من محضر التحقيق» ولانـدري لم يفعـل غير مايقـول في هذا الموضوع . لقد سئل في التحقيق عن هذا فقال ان : الداعي أنى أناقش طائفة من العلماء والأدباء والقدماء والمحدثين وكلهم يقـررون ان العـرب المستعربة قد أخذوا لغتهم عن العرب العاربة بواسطة أبيهم اسماعيل، بعـد أن هاجـروا، وهم جميعاً يستدلون على آرائهم بنصوص من القرآن ومن الحديث فليس لي بد من أن أقول لهم ان هذه النصوص لاتلزمني من الوجهة العلمية .

أما الثابت من نصوص القرآن، فقصة الهجرة وقصة بناء الكعبة. وليس في القرآن نصوص يستدل بها على تقسيم العرب الى عاربة ومستعربة، وعلى ان اسماعيل أبو العرب العدنانيين ولا على تعلم اسماعيل العربية من جرهم ونص الآية التي تثبت الهجرة «ربنا اني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك الحرام ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون». لايفيد غير اسكان ذرية ابراهيم في وادي مكة أي، ان اسماعيل هو جرهم صغير «كنص الحديث» جيء به الى هذا الوادي فنشأ فيه بين أهله وهم من العرب وتعلم هو وأبناؤه لغة من نشؤوا بينهم وهي العربية، لأن اللغـة لاتولد مع الانسان وإنما تكتسب اكتساباً وقد اندمجوا في العرب فصاروا منهم وهذا الاندماج لايترتب عليه أن يكون جميع العرب العدنانيين من ذريته، إذ الحكم بهذا يقتضي ألا يكـون مع اسماعيل أحد منهم حتى لايوجد غير ذريته وهو مالم يقل به أحد ـ وياليت الأستاذ المؤلف حذا حذو ذلك المبشر هاشم العربي في هذه المسألة حين قال «ولا اسماعيل نفسه بأب للعرب المستعربة ولاتملك احد من بنيه على أمة من الامم وانما قصارى أمرهم أنهم دخلوا وهم عدد قليل في قبائل العرب العديدة المجاورة لمنازلهم فاختلطوا بها وما كانوا منها الا كحصاة في فلاة» ـ راجع ص ٣٥٦ من كتاب «التورط مقالة في الاسلام» ولو أن المؤلف فعل هذا لنجا من التورط في هذا الموضوع . أما مسألة بناء الكعبة فلم نفهم الحكمة في نفيهـا واعتبـارها أسطورة من الأساطير اللهم الا اذا كان مراده ازالة كل أثر لابراهيم واسماعيل. ولكن مامصلحة المؤلف من هذا؟ الله اعلم بمراده .

عن الأمر الثاني

من حيث أن المبلغين ينسبون إلى المؤلف أنه يزعم «عدم انزال القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً» ويقول إن هذه القراءات «إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوصى الله بها الى نبيه» مع أن معاشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم وأن مانجده فيها من إمالة وفتح وإدغام وفك ونقل كله منزل من عند الله تعالى، استدلوا على هذا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم «اقرأني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف» وعلى قوله «صلعم» لما تحاكم اليه سيدنا عمر بن الخطاب وهشام بن الحكم بسبب ماظهر من الاختلاف بين قراءة كل منهما «هكذا أنزلت، ان هذا القرآن انزل على سبعة أحرف فاقرأوا ماتيسر منه» وقالوا إن الحديث وإن كان غير متواتر من حيث السند إلا انه متواتر من حيث المعنى . وحيث أنه يجب أن يلاحظ قبل الكلام على عبارة المؤلف أن حديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» قد رواه نحو عشرين من الصحابة لابنصه ولكن بمعناه. وقد حصل اختلاف كثير في المراد بالاحرف السبعة فقال بعضهم إن المراد بالأحرف السبعة الأوجه التي يقع بها الاختلاف في القراءة «راجع كتاب البيان لطاهر بن صالح بن أحمد الجزائري طبع المنار ـ ص ٣٧ ـ ٣٨» وقال بعضهم إنها أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة نحو: «أقبل وهلم وتعال وعجل وأسرع وانظر وأخر وأمهل ونحوه» «راجع ص٣٩ ومابعدها من الكتاب المذكور» وقال بضعهم إنها أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل «ص ٤٧» وقال بعضهم انها سبع لغات متفرقة في القرآن لسبعة أحياء من قبائل العرب مختلفة الالسن «ص ٤٩» وقال بعضهم إن المراد بالسبعة الأحرف سبعة أوجه في أداء التلاوة وكيفية النطق بالكلمات التي فيها من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإمالة وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف وتليين، لأن العرب كانت مختلفة اللغات في هذه الوجوه فيسر الله عليهم ليقرأ كل انسان بما يوافق لغته ويسهل على لسانه «ص ٥٩» وقال غيرهم خلاف ذلك

وقد قال «الحافظ أبو حاتم بن حيان البستي»: اختلف أهل العلم في معنى الأحرف السبعة على خمسة وثلاثين قولا «ص ٥٩ و ٦٠» وقال الشرف المرسي: «الوجوه أكثرها متداخلة ولاأدري مستندها ولا عمن نقلت» الى ان قال «وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها القراءات السبع وهو جهل قبيح» «ص ٦١» وقال بعضهم هذا الحديث من الشكل الذي لايدرى

معناه وقال آخر والمختار عندي أنه من المتشابه الذي لايدرى تأويله .

ورأى «أبـو جعفـر محمد بن جرير الطبري» صاحب التفسير الشهير في معنى هذا الحديث انه أنزل بسبع لغات، وينفي أن يكون المراد بالحديث القراءات، لأنه قال: فاما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة، فمن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم «أمرت ان أقرأ القرآن على سبعة أحرف» بمعزل لأنه معلوم انه لاحرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المرء به كفر المماري به في قول احد من علماء الامة. . «راجع الجزء الاول من تفسير القرآن للطبري ص ٢٣ طبع المطبعة الأميرية».

والمؤلف قد تعـرض لهذه المسـألة في الفصل الخامس الذي عنوانه «الشعر الجاهلي واللهجات» حيث تكلم عن عدم ظهور اختلاف في اللهجة «يريد باللهجة هنا الاختلافات المحلية في اللغـة الـواحدة أو مايسميه الفرنسيون «Dialcte» أو تباعد في اللغة أو تباين في مذهب الكلام، مع أن لكل قبيلة لغتها ومذهبها في الكلام وهو يريد بذلك أن يدلل على أن الشعر الذي لم يظهر فيه اثر لهذه الاختلافات لم يصدر عن هذه النقطة قال ان القرآن الذي تلي بلهجـة واحدة ولغة واحدة هي لغة قريش ولهجتها، لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً، جدَّ القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علما أو علوما خاصة، وقد أشار بايضاح الى مايريده من الاختـلاف في القراءات فقال: انما يشير الى اختلاف آخر يقبله العقل[1] ويسيغه النقل وتقتضيه ضرورة اختـلاف اللهجـات بين قبـائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش فقرأته كما كانت تتكلم فأمالت حيث لم تكن تميل ومدت حيث لم تكن تمد وقصرت حيث لم تقصر وسكنت حيث لم تكن تسكن وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولاتخفي ولاتنقل .

فالمؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث انها منزلة أو غير منزلة وانما قال: كثرت القـراءات وتعـددت اللهجـات وقال ان الخلاف الذي وقع في القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها، فهو بهذا يصف الواقع، وان صح رأي من قال ان المقصود بالاحرف السبعة هو القراءات السبع فان هذه الاختلافات التي كانت واقعة فعلا كانت طبعاً هي السبب الذي دعا الى الترخيص للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن يقرىء كل قوم بلغتهم حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم: «انه قد وسع لي ان اقرىء كل قوم بلغتهم» وقال أيضاً «أتاني جبريل فقال اقرأ القرآن

على حرف واحد فقلت ان امتي لاتستطيع ذلك حتى قال سبع مرات فقال لي اقرأ على سبعة أحرف الخ» وان لم يصح هذا الرأي فان نوع القراءات الذي عناه المؤلف انما هو من نوع ما أشار اليه «الطبري» بقوله انه بمعزل عن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «امرت ان أقرأ القرآن على سبعة أحرف لأنه معلوم أنه لاحرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المرء به كفر المماري به في قول أحد من علماء الأمة .

ونحن نرى ان ماذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمي لاتعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض لنا عليه .

عن الأمر الثالث

من حيث ان حضرات المبلغين ينسبون للأستاذ المؤلف أنه طعن في كتابه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم طعناً فاحشاً من حيث نسبه، حيث قال في ص ٧٢ من كتابه: «ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين وهو مايتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية اسرته ونسبه في قريش، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي وأن تكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الانسانية كلها». وقالوا ان تعدي المؤلف بالتعريض بنسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتحقير من قدره تعد على الدين وجرم عظيم يسيء للمسلمين والاسلام فهو قد اجترأ على أمر ادٍّ لم يسبقه اليه كافر ولامشرك .

المؤلف أورد هذه العبارة في كلامه على «الدين وانتحال الشعر» والاسباب التي يعتقد انها دعت المسلمين إلى انتحال الشعر وأنه كان يقصد بالانتحال في بعض الأطوار الى اثبات صحة النبوة وصدق النبي . وكان هذا النوع موجهاً إلى عامة الناس وقال بعد ذلك: والغرض من هذا الانتحال على مايرجح - انما هو ارضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ولايكرهون ان يقال لهم ان من دلائل صدق النبي في رسالته انه كان منتظراً قبل أن يجيء بدهر طويل ثم وصل الى مايتعلق بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش .

ونحن لانرى اعتراضاً على بحثه على هذا النحو من حيث هو، وانما كل ما نلاحظه

عليه انه تكلم فيما يختص بأسرة النبي صلى الله عليه وسلم ونسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام بل وبشكل تهكمي غير لائق ولايوجد في بحثه مايدعوه لايراد العبارة على هذا النحو .

عن الأمر الرابع

يقول حضرات المبلغين إن الاستاذ المؤلف أنكر أن للاسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين ابراهيم، إذ يقول: «أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وان خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الانبياء من قبل»، الى أن قال: «وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يجدد دين ابراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان» . . الخ .

وحيث ان كلام المؤلف هنا هو استمرار في بحث بيان اسباب انتحال الشعر من حيث تأثير الدين على الانتحال، ولا اعتراض على البحث من حيث هو. وقد قرر المؤلف في التحقيق أنه لم ينكر ان الاسلام دين ابراهيم ولا أن له أولية في العرب وان شأن ماذكره في هذه المسألة كشأن ماذكره في مسألة النسب: رأى القصاص اقتناع المسلمين بأن للاسلام أولية وبأنه دين ابراهيم فاستغلوا هذا الاقتناع وأنشؤوا حول هذه المسألة من الشعر والاخبار مثل ماأنشؤوا حول مسألة النسب .

ونحن لانرى اعتراضا على ان يكون مراده بها كتب في هذه المسألة هو ماذكره، ولكننا نرى انه كان سيء التعبير جدا في بعض عباراته كقوله:

ولم يكن أحد قد احتكر ملة ابراهيم ولازعم لنفسه الانفراد بتأويلها فقد أخذ المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى، كقوله: وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يجدد دين ابراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور. . . لان في ايراد عبارته على هذا النحو مايشعر بأنه يقصد شيئاً آخر بجانب هذا المراد، خصوصاً اذا قربنا بين هذه العبارات وبين ماسبق له أن ذكره بشأن تشككه في وجود ابراهيم ومايتعلق به .

عن القانون

نصت المادة ١٢ من الأمر الملكي رقم ٤٢ لسنة ١٩٢٣ بوضع نظام دستوري للدولة المصرية على أن حرية الاعتقاد مطلقة .

ونصت المادة ١٤ منه على أن حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير أو بغير ذلك في حدود القانون. ونصت المادة ١٤٩ منه على أن الاسلام دين الدولة .

فلكل انسان اذن حرية الاعتقاد بغير قيد ولاشرط وحرية الرأي في حدود القانون قله أن يعرب عن اعتقاده وفكره بالقول او بالكتابة بشرط ألا يتجاوز حدود القانون ، وقد نصت المادة ١٣٩ من قانون العقوبات الاهلي على عقاب كل تعد يقع باحدى طرق العلانية المنصوص عنها في المادتين ١٤٨ و ١٥٠ ، على أحد الاديان التي تؤدى شعائرها علنا ـ كما أشرنا في البداية ـ وهي الجريمة .

وجريمة التعدي على الاديان في البداية ـ وهي الجريمة المعاقب عليها بمقتضى المادة المذكورة تتكون بتوفر أربعة أركان :

التعدي ، ووقوع التعدي باحدى طرق العلنية المبينة في المادتين ١٤٨ ، ١٥٠ عقوبات ، ووقوع التعدي على أحد الأديان التي تؤدى شعائرها علناً ، وأخيراً القصد الجنائي .

عن الركن الأول

لم يذكر القانون بشأن هذا الركن في المادة الا لفظ «تعد» وهذا اللفظ عام يمكن فهم المراد منه بالرجوع الى نص المادة باللغة الفرنسية ، وقد عبر فيه عن التعدي بلفظ Outtaga والقانون قد استعمل لفظ Outtaga هذا في المواد ١٥٥ و ١٥٩ و ١٦٠ عقوبات أيضاً ، ولما ذكر معناها في النص العربي للمواد المذكورة عبر في المادة ١٥٥ بقوله «كل من انتهك حرمه» وفي المادتين ١٥٩ و ١٦٠ تضاف : باهانة ، فيتضح من هذا ـ أن مراده بالتعدي في المادة ١٣٩ كل مساس بكرامة الدين أو انتهاك حرمته أو الحط من قدره أو الازدراء به ، لان الإهانة تشمل كل هذه المعاني بلاشك .

وحيث انه بالرجوع الى الوقائع التي ذكرها الدكتور طه حسين والتي تكلمنا عنها تفصيلاً وتطبيقاً على القانون يتضح أن كلامه الذي بحثناه تحت عنوان «الأمر الأول» فيه تعد

على الدين الاسلامي لأنه انتهك حرمة هذا الدين بأن نسب الى الاسلام أنه استغل قصة ملفقة هي قصة هجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة وبناء ابراهيم واسماعيل للكعبة واعتبار هذه القصة أسطورة وأنها من تلفيق اليهود وانها حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام الى آخر ماذكرناه تفصيلاً عند الكلام على الوقائع، وهو بكلامه هذا يرمي الدين الاسلامي بأنه مضلل في أمور هي عقائد في القرآن باعتبار أنها حقائق لامرية فيها، كما أن كلامه الذي بحثناه تحت عنوان «الامر الرابع» قد أورده على صورة تشعر بأنه يريد به اتمام فكرته بشأن ماذكر ـ اما كلامه بشأن نسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو إن لم يكن فيه طعن ظاهر الا انه أورده بعبارة تهكمية تشف عن الحط من قدره ـ وأما ماذكره بشأن القراءات مما تكلمنا عنه في الامر الثاني فانه بحث بريء من الوجهة العلمية والدينية أيضاً ولاشيء فيه يستوجب المؤاخذة لا من الوجهة الأدبية ولا من الوجهة القانونية .

عن الركن الثاني

لا كلام في هذا الركن لأن الطعن السابق بيانه قد وقع بطريق العلنية إذ انه ورد في كتاب «الشعر الجاهلي» الذي طبع ونشر وبيع في المحلات .

عن الركن الثالث

لانزاع في هذا الركن أيضاً لان التعدي وقع على الدين الاسلامي الذي تؤدى شعائره علنا وهو الدين الرسمي للدولة .

عن الركن الرابع

هذا الركن هو الركن الأدبي الذي يجب آن يتوفر في كل جريمة، فيجب اذن لمعاقبة المؤلف أن يقوم الدليل على توفر القصد الجنائي لديه. بعبارة أوضح يجب أن يثبت أنه انما أراد بما كتبه أن يتعدى على الدين الاسلامي فإذا لم يثبت هذا الركن فلاعقاب .

أنكر المؤلف في التحقيقات انه يريد الطعن على الدين الاسلامي وقال إنه ذكر ماذكر

في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لاغير، غير مقيد بشيء. وقد اشار في كتابه تفصيلاً الى الطريق الذي رسمه للبحث، ولابد لنا هنا من أن نشير الى ماقرره المؤلف في التحقيق من أنه كمسلم لايرتاب في وجود ابراهيم واسماعيل ومايتصل بهما مما جاء في القرآن، ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث فلايسلم بالوجود العلمي التاريخي لابراهيم واسماعيل، فهو يجد من نفسه شخصيتين وقد وجدنا المؤلف قد شرح نظريته هذه شرحاً مستفيضاً في مقال نشره بجريذة السياسة الاسبوعية بالعدد ١٩ الصادر في ١٧ يوليه سنة ١٩٢٦ ص ٥ تحت عنوان «العلم والدين» وقد ذكر فيه بالنص: «فكل امرىء منا يستطيع اذا فكر قليلاً أن يجد في نفسه شخصيتين متمايزتين احداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ماذهبت إليه أمس وتهدم اليوم مابنته أمس، والاخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولابحث ولاتحليل وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لانستطيع أن نخلص من احداهما فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الاولى عالمة باحثة ناقدة وان تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى».

ولسنا نعترض على هذه النظرية بأكثر مما اعترض به هو على نفسه في مقاله حيث ذكر بعد ذلك: سنقول وكيف يمكن أن تجمع المتناقضين ولست أحاول جواباً لهذا السؤال وانما احولك على نفسك.. الخ. ولا شك في أن عدم محاولة الاجابة على هذا الاعتراض انما هو عجزه عن الجواب، والمفهوم أنه قد أورد هذا الاعتراض لأنه يتوقعه حتى لايوجه إليه.

الحقيقة أنه لايمكن الجمع بين النقيضين في شخص واحد في وقت واحد، بل لا بد من أن تتجلى احدى الحالتين للاخرى. وقد أشار المؤلف نفسه إلى هذا في نفس المقال في سياق كلامه على الخلاف بين العلم والدين، حيث قال بشأنهما: ليسا متفقين ولا سبيل إلى أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها.

أما توزيع الاختصاص الذي أجراه الدكتور بجعله العلم من اختصاص القوة العاقلة والدين من اختصاص القوة الشاعرة فلسنا ندركه. والذي نفهمه أن العقل هو الأساس في العلم وفي الدين معاً وإذا ما وجدنا العلم والدين يتنازعان، فسبب ذلك أنه ليس لدينا القدر الكافي من كل منهما - إننا نقرر هذا بناء على ما نعرفه في أنفسنا، أما الدكتور فقد تكون لديه القدرة على ما يقول وليس ذلك على الله بعسير.

نحن في موضع البحث عن حقيقة نية المؤلف، فسواء لدينا ان صحت نظرية تجريد شخصيتين عالمة ومتدينة أو لم تصح، فإننا على الفرضتين نرى أنه كتب ما كتب عن اعتقاد تام. ولما قرأنا ما كتبه بامعان وجدناه منساقاً في كتابته بعامل قوي متسلط على نفسه وقد بينا

حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه إلى ما كتب وهو وان كان قد أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر.

وحيث أنه مع ملاحظة أن أغلب ما كتبه المؤلف مما يمس موضوع الشكوى وهو ما قصرنا بحثنا عليه انما هو تخيلات وافتراضات واستنتاجات لاتستند إلى دليل علمي صحيح فإنه كان يجب عليه أن يكون حريصاً في جرأته على ما أقدم عليه مما يمس الدين الاسلامي الذي هو دينه ودين الدولة التي هو من رجالها المسؤولين عن نوع من العمل فيها، وان يلاحظ مركزه الخاص في الوسط الذي يعمل فيه ـ صحيح أنه كتب ما كتب عن اعتقاد بأن بحثه العلمي يقتضيه ولكنه مع هذا كان مقدراً لمركزه تماماً وهذا الشعور ظاهر من عبارات كثيرة في كتابه، منها قوله : وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازواراً ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث .

ان للمؤلف فضلاً لا ينكر في سلوكه طريقاً جديداً للبحث حذا فيه حذو العلماء الغربيين، ولكنه لشدة تأثر نفسه مما أخذ عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقاً ما ليس بحق أو ما لا يزال في حاجة إلى اثبات أنه حق ـ انه قد سلك طريقاً مظلماً فكان يجب عليه أن يسير على مهل وأن يحتاط في سيره حتى لايضل ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة .

وحيث أنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين بل ان العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه انما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها

وحيث أنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر

« فلذلك »

تحفظ الأوراق ادارياً . .

محمد نور

رئيس نيابة مصر

«في الشعر الجاهلي»
والصراع بين العقلانية واللاعقلانية

محمد كامل الخطيب

لم يكن كتاب « *في الشعر الجاهلي* » الصادر عام ١٩٢٦ مجرد صوت منفرد يغني على هواه، أو خارج زمانه، بل كان صوتاً في مجموعة أصوات، وضمن تيار تنويري عام، بدأ صوته يعلو في المنطقة العربية منذ اوائل القرن العشرين. وقد سمي اصحاب وممثلو هذا التيار على لغة ذلك الزمان بالمجددين، مقابل القدماء، وهي التسمية التي اطلقت على السلفيين .

ربما نستطيع اعتبار كتاب قاسم امين «*تحرير المرأة*» الصادر على اعتاب هذا القرن ١٨٩٩، اشـارة البدء الى ولادة هذا التيار التنويري، ثم تتالت بعد ذلك افكار ومطالب اصلاحية واجتماعية وثقافية ، مثل المطالبة بالغاء المحاكم الشرعية، مما يعني المطالبة بالقانون المدني وتنظيم قوانين الأحوال الشخصية على أساس حديث، أو بداية احلال التعليم المدني ـ مدارس، جامعات حديثة ـ مكان التعليم الذي كانت المؤسسة الدينية هي مؤسسته شبه الوحيدة ، أضف الى ذلـك بداية احـلال الحياة الحزبية والبرلمانية مكـان سلطة الملك المطلقة[1]، وقد شكل صدور كتاب «الاسلام واصول الحكم ـ ١٩٢٥» للشيخ علي عبد الرازق ذروة هذا التيار الاجتماعي ـ الفكري التنويري الذي يطالب ضمنياً وعملياً، وأحياناً بصوت واضح ، بفصل الدين عن الدولة، وما الكتاب المشار اليه الا تشريع و« *فتوى* » لهذا الرأي ولهذا التيار المجدد، لكن مشكلة كتاب الشيخ علي عبد الرازق انه كان يشرع لالغاء

منصب الخلافة الزمني، وفصل الدين عن الدولة، في وقت كان فيه الملك فؤاد يطمح في نقل منصب الخلافة الى شخصه، بعد فشل الشريف حسين في الحصول على هذا المنصب، وبعد الغاء الاتراك للخلافة كلها.

وهكذا جاء كتاب **« في الشعر الجاهلي »** لطه حسين في زمن بدا فيه الأمر بالنسبة للسلفيين وللقصر الملكي معاً، وكأن هؤلاء التنويريين قد جاوزوا الحدود فكرياً وسياسياً(٢). وبالتالي فإن ساعة الحساب قد حانت، ومن هنا شدة العاصفة التي أثارها هذا الكتاب، فإذا كانت المطالب الاجتماعية والسياسية للتنويرين وتيارهم تبقى حتى الآن، في حدود الاصلاحات، وقابلة للنقاش والاجتهاد، . فإن كتاب **« في الشعر الجاهلي »** طرح قضية الشك في الأسس، والأسس أو الأساس، بالنسبة للسلفيين هو: **« الدين »**.

وبالطبع كان طه حسين يدعو للشك كمنهج فكري، ولم يكن يدعو للشك في الايمان، فالايمان مسألة أخرى غير قابلة للبرهنة حتى تكون عرضة للتشكيك. وكان امام السلفيين الغزالي قد فهم جوهر الايمان، واشار الى انه «نور يقذفه الله في الصدور» اما السلفيون فقد طابقوا بين الدين والفكر، ليستنتجوا ان طه حسين وتياره يشككون في الايمان، وبالطبع فقد كانت طريقة السلفيين صرفاً لمجرى النقاش وانزياحاً به من قضايا الفكر إلى قضايا الايمان، مع الباس الايمان ثوب الدين، وبالتالي فقد كان ذلك يسهل على السلفيين محاصرة الخصم في زاوية ضيقة، واستعداء المؤسسات الحاكمة والمؤسسات الدينية، والمشاعر الشعبية، مما دفع فريق التنويريين، وضمنه طه حسين، إلى الرد بـ **« هجوم معاكس »** وتوضيح وجوه الخلاف بين **« العلم والدين »** وكأنه يريد أن يقول لنا: إن الايمان مسألة شخصية لايحق لاحد مناقشتها فهي تتعلق بنوايا المرء، وعلاقته بما يعتقد، اما الدين فهو مؤسسة تاريخية اجتماعية، وبالتالي فالخلاف مع المؤسسة الدينية ليس الحاداً، لكنه خلاف مع رأي مؤسسة ومصالح تكونا عبر الزمن، وقد كانت جريدة السياسة اليومية، وملحقها الاسبوعي همامنبر طه حسين وتيار التنويريين، في حين كانت باقي الصحف والمجلات، وخصوصاً مجلة **« المنار »** لمحررها الشيخ رشيد رضا، منبر التيار السلفي، وخلال مدة قصيرة صدر أكثر من ستة كتب(٣) في الرد على كتاب **« في الشعر الجاهلي »** اضافة إلى مالايحصى من المقالات في المجلات والصحف، لكن الاساسي في الموضوع كان نقل المعركة الى البرلمان ومجلس الوزراء، ومن ثم إلى القضاء الذي أصدر حكمه بحفظ القضية(٤)، مبقياً الكتاب في حدود الاجتهاد الأدبي والفكري الذي قد يصيب وقد يخطىء، وهذا ماأزعج السلفيين، وجعلهم يتربصون الفرص لاعادة الموضوع للنقاش في كل مرة يشعرون ان ميزان القوى السياسي يسمح لهم بذلك، وهكذا امتدت قضية كتاب **« في الشعر الجاهلي »** من عام ١٩٢٦ إلى عام ١٩٣٢، عندما فصل الدكتور طه حسين من الجامعة وأحيل إلى التعليم الثانوي بسبب

الكتاب الصادر عام ١٩٢٦ ، والذي لم ينجح السلفيون في فصله من الجامعة آنذاك على أساسه .

بعد عاصفة كتاب « *في الشعر الجاهلي* » بدأ التيار التنويري العربي أسلوباً جديداً في النشاط ، الا وهو أسلوب إنشاء المجلات لتكون صوت هذا التيار إلى المجتمع وفيه، فبعد ان كان هذا الصوت يصل عبر كتب مفردة أو عبر الجامعة، أصبح هذا الصوت يصل عبر مجموعة من أهم المجلات العربية تتالى ظهورها فور أزمة كتاب « *في الشعر الجاهلي* » وقد توالت المجلات آنذاك بسرعة لافتة للنظر، وهذه بعض المجلات التنويرية حسب تواريخ صدورها :

١ ـ الحديث	١٩٢٧	حلب ـ سامي الكيالي ـ ادمون رباط .
٢ ـ العصور	١٩٢٧	القاهرة ـ اسماعيل مظهر.
٣ ـ الرابطة الشرقية	١٩٢٨	القاهرة ـ مصطفى عبد الرازق .
٤ ـ المجلة الجديدة	١٩٢٩	القاهرة ـ سلامة موسى .
٥ ـ الدهور	١٩٣٠	بيروت ـ ابراهيم حداد ـ سليم خياطة .
٦ ـ الثقافة	١٩٣٣	دمشق ـ عياد ـ داغستاني ـ صليبا ـ مردم .
٧ ـ الرسالة	١٩٣٣	القاهرة ـ أحمد حسن الزيات .
٨ ـ الطليعة	١٩٣٥	دمشق ـ فؤاد الشايب . عفلق . عياد . المحايري .

بالطبع مايزال الدور التنويري الذي لعبته هذه المجلات في الثقافة العربية بحاجة إلى مزيد من الدراسة، لكنها، في كل الأحوال، كانت تعني ان التنويريين العرب قد قرروا مخاطبة الناس في قضيتهم، وليس الاقتصار على طلاب الجامعات وقراء الكتب المتخصصة، أو مجرد النقاش في البرلمان أو الوزارة أو المحكمة. واليوم أصبحنا نعرف ان هذا السيل من المجلات التنويرية العربية هو أحد أهم منشطات تلك الحركة الفكرية والاجتماعية الغنية في مرحلة مابين الحربين، كما انه أحد أهم مكونات العقلية العربية آنذاك، مما وضع أسس النهوض الوطني في الخمسينات والستينات بكل ماله وما عليه .

فيما يلي، نحاول تقديم الأجواء الفكرية لمعركة هذا الكتاب(*) « *في الشعر الجاهلي* » وما استتبعته من معركة أخرى حول « *العلم والايمان* » عبر بعض النصوص التي كتبت آنذاك ، وفي كل الأحوال، يبدو ان جوهر قضية كتاب « *في الشعر الجاهلي* » مايزال مستمراً، فكل جديد في الفكر، وكل منهجية في الدراسة ، وكل بحث رائد، أصاب أم أخفق، مايزال

في نظر السلفيين كفراً والحاداً، دون مناقشة وجوه خطئه أو صوابه، أو مناقشته ضمن هذه الحدود والمفاهيم، وماقضية كتاب «*نقد الفكر الديني*» ١٩٦٩ لصادق جلال العظم الا استمرار لقضية كتابي «*الاسلام وأصول الحكم*» و «*في الشعر الجاهلي*» وعلى الأغلب، فإننا سنشهد في المستقبل كثيراً من أمثال هذه القضايا، ناهيك عن الكتب التي تمنع أو تصادر قبل أن تطبع، ودون أن يسمع عنها أحد، فمحاكمة الكتاب أصبحت حلماً في زمن الرقابة المسبقة وفتاوى القتل.

ـ وهذه الوثائق تعبّر عن المناخ الفكري الذي ظهر فيه كتاب طه حسين

---

١ ـ عن هذه التطورات يمكن على سبيل المثال مراجعة:
تطور مصر ١٩٢٤ ـ ١٩٥٠. مارسيل كولومب، خصوصاً الباب الثالث من الكتاب. ترجمة: زهير الشايب. مكتبة مدبولي ـ القاهرة.

٢ ـ عن الظروف والملابسات السياسية لقضية «في الشعر الجاهلي» راجع: طه حسين والسياسة، الصفحات /٤٢ ـ ٥٤/ مصطفى عبد الغني دار المستقبل العربي ـ القاهرة ١٩٨٦.

٣ ـ هذه الكتب هي:
١ ـ «المعركة تحت راية القرآن» مصطفى صادق الرافعي، ١٩٢٦.
٢ ـ «نقض كتاب في الشعر الجاهلي» محمد الخضر الحسين، ١٩٢٦.
٣ ـ «نقد كتاب في الشعر الجاهلي» محمد فريد وجدي، ١٩٢٦.
٤ ـ «الشهاب الراصد» محمد لطفي جمعة.
٥ ـ «النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي» محمد أحمد الغمراوي، ١٩٢٩.
٦ ـ محاضرات في بيان الافضاء العلمية والتاريخية التي يشتمل عليها كتاب «في الشعر الجاهلي» ـ محمد الخضري.

٤ ـ عن قرار النيابة العامة راجع:
محاكمة طه حسين. تحقيق وتعليق: خيري شلبي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.

٥ ـ قدمنا توثيقاً وافياً لهذه المعركة، من نواحيها الفكرية والسياسية والقضائية ضمن المعركة الكبرى آنذاك، معركة القديم والجديد في كتاب «قضايا النهضة العربية: القديم الجديد» دمشق ـ وزارة الثقافة، ١٩٨٩.

منهج البحث

طه حسين

أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس ماأريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأوّلوا ويتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها. أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب، وأن أريح نفسي من الردّ والدفع والمناقشة فيما لايحتاج إلى مناقشة. أريد أن أقول إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما. والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث.

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء. ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ماقيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً.

نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل مايتصل به، وأن ننسى مايضاد هذه القومية ومايضاد هذا

-الدين، يجب ألا نتقيد بشيء ولانذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أنا. إذا لم ننس قوميتنا وديننا ومايتصل بهما فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عربا يتعصبون للعرب، أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب؛ فلم يبرأ علمهم من الفســاد؛ لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً.

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الإسلام وحبهم إياه، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلي كلمته. فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه، ومانافره انصرفوا عنه انصرافاً. أو كان القدماء غير مسلمين: يهودا أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ماتأثر به المسلمــون الصــادقــون: تعصبــوا على الإسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغـير من شأنه، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة. ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو مايتناوله المحدثون، لايتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولادين ولا مايتصل بهذا كله من الأهواء، لتركوا لنا أدبا غير الأدب الذي نجده بين أيدينا، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن. ولكن هذه طبيعة الإنسان لاسبيل إلى التخلص منها. وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي نقوله في كل شيء. فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب (***ديكارت***) منذ العصور الأولى؛ لما احتاج (***ديكارت***) إلى أن يستحدث منهجه الجديد. ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب (***سينيوبوس***) لما احتاج (***سينيوبوس***) إلى أن يستحدث منهجه في التاريخ. وبعبارة أدنى إلى الإيجاز: لو أن الإنسان خلق كاملاً لما احتاج إلى أن يطمع في الكمال.

فلندع لوم القدماء على ماتأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم. ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه. لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العـرب أو الغض منهم، ولامكترثين بنصر الاسلام أو النعي عليه، ولامعنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا

البحث إلى ماتأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحدّ فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء. وليس من شك في أننا سنلتقي أصدقاء سواء اتفقنا في الرأي أو اختلفنا فيه. فما كان اختلاف الرأي في العلم سبباً من أسباب البغض؛ إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى مايفسد عليهم الحياة من البغض والعداء.

فأنت ترى أن منهج (**ديكارت**) هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً. وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرؤون أيضاً. وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لايستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرؤون العلم أو يكتبون فيه ألّا يقرؤوا هذه الفصول. فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً.

الشعر الجاهلي واللغة

على أن هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الشعر الجاهلي، ولعله أبلغ في إثبات مانذهب إليه. فهذا الشعر الذي رأينا أنه لايمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه. والأمر هنا يحتاج إلى شيء من الروية والأناة. فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه، نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها، تستعمل حقيقة مرة ومجازاً مرة أخرى، وتتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة.

نقول إن هذا الشعر الجاهلي لايمثل اللغة الجاهلية. ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ماهي، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه. أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون إلى قسمين: **قحطانية** منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز. وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فُطِروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد

اكتسبوا العربية اكتساباً؛ كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغـة العـرب العـاربـة فمحيت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعـارة. وهم متفقـون على أن هذه ***العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها باسماعيل بن ابراهيم***. وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية، خلاصته أن أول من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه إسماعيل بن إبراهيم.

على هذا كله يتفق الرواة، ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبته البحث الحديث، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير ***(وهي العرب العاربة)*** ولغة عدنان ***(وهي العرب المستعربة)***. وقد روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: ***(ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا)***.

وفي الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد. ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً. وإذن فلابد من حل هذه المسألة.

وإذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة فكيف بعُد مابين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان متمايزتان، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التي لاتقبل شكاً ولاجدالا. والأمر لايقف عند هذا الحد، فواضح جداً لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة وبدرس الأساطير والأقاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنّعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية.

للتوراة أن يحدثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن إبراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة. فيها ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى. وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العـربية ويبثـون فيه المستعمـرات. فنحن نعلم أن حروبـاً عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود

المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت بشيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة. فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لاسيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل؛ فأولئك وهؤلاء ساميون.

ولكن الشيء الذي لاشك فيه هو أن ظهور الاسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين: ديانة النصارى واليهود.

فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة، فبين القرآن والتوراة والأناجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض، كلها ترمي إلى التوحيد، وتعتمد على أساس واحد هو هذا الذي تشترك فيه الديانات السماوية السامية. ولكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب. فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة، قصة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود؟.

وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الاسطورة في القرن السابع للمسيح. فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت الى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في مكة وماحولها وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية. وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين: التجارة من جهة، والدين من جهة أخرى.

فأما التجارة فنحن نعلم أن قريشاً كانت تصطنعها في الشام ومصر وبلاد الفرس واليمن وبلاد الحبشة.

وأما الدين فهذه الكعبة التي كانت تجتمع حولها قريش ويحج اليها العرب المشركون في كل عام، والتي أخذت تبسط على نفوس هؤلاء العرب المشركين نوعا من السلطان قوياً، والتي أخذ هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزاً لدين قوي كأنه كان يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى. فنحن نلمح في الأساطير أن شيئاً من المنافسة الدينية كان قائماً بين مكة ونجران. ونحن نلمح في الأساطير أيضاً أن هذه المنافسة الدينية بين مكة وبين الكنيسة التي أنشأها الحبشة في صنعاء هي التي دعت إلى حرب الفيل التي ذكرت في القرآن.

فقريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية، ونهضة دينية وثنية، وهي

بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخل الروم والفرس، والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية .

وإذا كان هذا حقاً ـ ونحن نعتقد أنه حق ـ فمن المعقول جداً أن تبحث هذه المدنية الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل بالأصول التاريخية الماجدة التي تتحدث عنها الأساطير . وإذن فليس مايمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وابراهيم، كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بإينياس بن بريام صاحب طروادة .

أمر هذه القصة إذن واضح . فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام . واستغلها الاسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً . وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى ، وإذن فنستطيع أن نقول إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وإن قصة « ***العاربة*** » و « ***المستعربة*** » وتعلم اسماعيل العربية من جُرْهُم، كل ذلك حديث أساطير لاخطر له ولا غناء فيه .

والنتيجة لهذا البحث كله تردنا إلى الموضوع الذي ابتدأنا به منذ حين، وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لايمثل اللغة الجاهلية ولايمكن أن يكون صحيحاً . ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون إلى عرب اليمن ، إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن، والتي كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء : إن لغتها مخالفة للغة العرب، والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية .

ولكننا حين نقرأ الشعر الذي يضاف إلى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية لانجد فرقاً قليلاً ولا كثيراً بينه وبين شعر العدنانية . نستغفر الله! بل نحن لانجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن . **فكيف يمكن فهم ذلك أو تأويله؟ أمر ذلك يسير، وهو أن هذا الشعر الذي يضاف إلى القحطانية قبل الإسلام ليس من القحطانية في شيء، لم يقله شعراؤها وإنما حمل عليهم بعد الاسلام لأسباب مختلفة سنبينها حين نعرض لهذه الأسباب التي دعت إلى انتحال الشعر الجاهلي في الإسلام .**

بين العلم والدين

طه حسين

الناس معنيون في هذه الأيام عندنا بالخصومة بين العلم والدين. وقد بدأت عنايتهم بهذه الخصومة تشتد منذ السنة الماضية حين ظهر كتاب «الاسلام واصول الحكم»[1] فنهض له رجال الدين ينكرونه ويكفرون صاحبه ويستعدون عليه السلطان السياسي. وزادت هذه العناية شدة حين ظهر في هذه السنة كتاب «الشعر الجاهلي»[2] فنهض له رجال الدين أيضاً ينكرونه ويكفرون صاحبه ويستعدون عليه السلطان السياسي.

والحق ان هذه الخصومة بين العلم والدين - كما قلت في غير هذا الموضع - قديمة يرجع عهدها إلى أول الحياة العقلية الفلسفية. والحق أيضاً أن هذه الخصومة بين العلم والدين ستظل قوية متصلة ما قام العلم وماقام الدين، لأن الخلاف بينهما كما سترى أساس جوهري لاسبيل إلى إزالته ولا إلى تخفيفه، إلا اذا استطاع كل واحد منهما ان ينسى صاحبه نسياناً تاماً، ويعرض عنه اعراضاً مطلقاً. وقد نعرض بعد قليل لهذا الموضوع في شيء من التفصيل والاسهاب، ولكن الذي نحبّ أن نلاحظه منذ الآن هو ان التفكير في هذه الخصومة بين العلم والدين قد حمل بعض المفكرين على أن يلتمسوا لها أسباباً قريبة أو بعيدة، وعلى أن يسألوا أنفسهم أليس الى ازالتها من سبيل؟. وقد نشأ عن هذا التفكير نوع من الفلسفة قيِّم، كثرت فيه الكتب والمباحث. ولسنا نريد ان نعرض له إلا من ناحية واحدة وهي الناحية التي تتصل بالسياسة، وتحملها على ان تنتصر للعلم مرة وللدين مرة أخرى وعلى ان

تعتزّ حيناً بهذا وحيناً بذاك . واذا عرضنا لهذا الموضوع فلسنا نريد إلّا شيئاً واحداً هو تحقيق التوازن بين هذه المؤثرات الثلاثة في حياة الأفراد والجماعات وهي العلم والسياسة والدين .

الحق ان الخصومة لم تكد تنشأ بين العلم والدين أو بين العقل والدين حتى دخلت فيها السياسة فافسدتها وانصرفت بها عن وجهها المعقول إلى وجه آخر لم يخل من الاثم بل من الاجرام .

أول خصومة ظاهرة بين العقل والدين هي هذه التي نشأت في آخر القرن الخامس قبل المسيح ، حين أخذ سقراط يطّوف في شوارع اثينا ومعه حواره وفلسفته يقف بهما حيناً عند هذا الحذّاء وحيناً آخر عند الحمام ومرة في أحد الميادين العامة ومرة أخرى في نادي الألعاب الرياضية، ويدعو إليه الشبان والكهول والشيوخ أحياناً ، فيحاورهم في الحق والعدل والواجب والقصد وما إلى ذلك من هذه المسائل التي كانت تشغل الشعب الاثيني في ذلك الوقت. لم يكن سقراط يتخذ عداوة الدين مذهباً ولا الخروج عليه غاية لفلسفته أو حواره ، بل نستطيع ان نقول انه كان من أشد معاصريه محافظة واعتدالاً فهو انما كان يخاصم السوفسطائية ويريد ان يهدم مذاهبهم في الشك وان يرد الى العقل سلطانه ويبين ان حقائق الاشياء ثابتة، ولكنه كان يحاور على طريقة السوفسطائية وكان يتخذ الشك سبيلاً إلى اليقين ، ولم يكن يكره أن يضع كل شيء موضع البحث وان يعرض كل شيء للشك حيناً وللانكار حيناً آخر؛ فلم يسلم الدين ولاغيره مما كانت تحتفظ به الجماعة الاثينية من خطر هذا الشك والانكار. لم يسلم الدين من خطر هذا الشك ولم يسلم منه النظام السياسي الاثيني أيضاً، فقد كان سقراط يحاور في كل شيء ويعرض - كما قلنا - كل شيء للشك والانكار. وكان الشعب الاثيني في آخر القرن الخامس قبل المسيح حريصاً مسرفاً في الحرص على نظامه الديموقراطي الذي ائتمر به الارستوقراطيون غير مرة ، فعرّضوه للخطر وأزالوه حيناً ما . فلم يكن من الغريب ان يكره الشعب الاثيني كل فلسفة تمس هذا النظام الديموقراطي أو تعرّضه للشك أو تصرف عنه الشباب قليلاً أو كثيراً. ولم تكن الديموقراطية الاثينية قد وصلت إلى ماوصلت إليه بعض الديموقراطيات الحديثة من الفصل بين الدولة والدين، وانما كانت تقيم السياسة على الدين، وترى الدين أصلاً من أصول وجودها وأساساً من أسس حياتها وفصلاً من فصول نظامها السياسي. فكانت فلسفة سقراط أمام الديموقراطية الاثينية آثمة من وجهين: آثمة لأنها تعرّض النظام نفسه للخطر، وآثمة لأنها تعرّض الدين للخطر، ومن هنا لم يكد خصوم سقراط يقفونه موقف القضاء من الشعب حتى ظهر تدخل السياسة في

الخصومة بين العقل والدين. وكان موقف سقراط من قضاته أثناء الدفاع وبعد الحكم محنقاً يثير السخط ويدعو إلى القسوة، فقسا القضاة وأثمت السياسة حين قضت بالموت على أب الفلسفة .

ومن ذلك الوقت أصبحت الخصومة بين العقل والدين ، أو قل بين العلم والدين أمراً لامندوحة عنه: يخاف الدين كل فلسفة وكل علم؛ ويرتاب العلم بكل دين. ومن ذلك الوقت تحدد موقف السياسة بين هذين الخصمين وظهر انه لن يكون موقف اصلاح بينهما وانما هو موقف افساد واحراج واثارة للحفيظة والحقد.

لم يقف سخط السياسة الاثينية على الفلسفة عند القضاء على سقراط وانفاذ هذا القضاء فيه وانما تجاوزه إلى اضطهاد تلاميذه والشك فيهم، فتفرقوا في الأرض واستخفت الفلسفة من أثينا حيناً؛ فلما عادت إليها ، وسعتها ، ولكن مع شيء كثير جداً من التحفظ والارتياب، فما اطمأنت الديموقراطية الاثينية يوماً إلى أفلاطون ولا رضيت عن ارسطاليس ، والناس جميعاً يعلمون ان المعلم الاول كاد يقف من القضاء موقف سقراط لولا ان هرب من أثينا .

ليست الخصومة بين العلم والدين اذن مقصورة على مانعرف من الخصومة بين الديانات السماوية والعلم والفلسفة أثناء القرون الوسطى وفي هذا العصر الحديث . وانما هي كما رأيت قديمة قد ظهرت بين الديانة الوثنية اليونانية وبين فلسفة سقراط وتلاميذه . ومع ذلك فقد كانت الديانة الوثنية اليونانية من أيسر الديانات وأقربها إلى السذاجة وأقلها حظاً من التعصب. وحسبك ان هذ الديانة اليونانية كانت تخلو خلواً تاماً من مؤثرين عنيفين أحدهما الكلام والآخر الاكليروس. لم يكن للديانة اليونانية كلام أو لاهوت، بل لم تكن للديانة اليونانية عقائد محددة وانما كانت هذه الديانة عبادات وطقوساً ـ كما يقولون ـ لاأكثر ولاأقل. لم تكن للآلهة صفات معروفة معينة يكفر من ينكرها أو يشك فيها، ولم يكن لليونان علم يشبه هذا العلم الذي يتقنه اليهود والنصارى والمسلمون، وهو علم اللاهوت . وكذلك لم يكن لليونان قسس يحتكرون هذا العلم ويقومون على حماية الدين وصيانته من عبث العابثين أو الحاد الملحدين؛ وانما كان كل يوناني قادراً على أن يؤدي للآلهة مايجب لهم من عبادة؛ وكان زعيم الأسرة قسيسها؛ وكان زعماء المدينة كهنتها. واذا لم يكن للدين لاهوت يفرضه على الناس فرضاً؛ واذا لم يكن للدين هيئة قسس أو كهنة يحتكرون حمايته والقيام عليه فخليق بهذا الدين أن يكون قليل الحظ من التعصب والجمود، وخليق بهذا الدين أن يكون

قليل الحظ من مصادرة العقل ومخاصمة حرية الرأي والوقوف في سبيل التطور والرقي . ومع هذا كله فقد اختصم هذا الدين الساذج اليسير مع الفلسفة وانتهت الخصومة بموت سقراط . ذلك لأن الخلاف بين العلم والدين لايستمد قوته وعنفه من الفرق بين جوهري العلم والدين فحسب ، وانما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر هو ان الدين حظ الكثرة والعلم حظ القلة ؛ فسواد الناس مؤمن ديَّان مهما يختلف العصر والطور والمكان ، والعلماء أو المفلسفون قلة دائماً. فليس غريباً أن تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التي نسميها العلماء أو الفلاسفة والتي تفكر على نحو خاص لم يألفه الناس ، وليس من اليسير عليهم أن يألفوه ، والتي لاتكتفي بالتفكير لنفسها ، وانما تريد ان تفكر لنفسها وللناس أيضاً ، والتي اذا فكرت وانتهى بها تفكيرها إلى رأي لم تكتف باذاعته وترويجه وانما تذود عنه وتجادل وتسرف في الذود والجدال ، والتي لاتكتفي بهذا كله وانما تحرص على التأثر بتفكيرها ومايننتهي اليه من رأي وتحرص على ان تلائم بين حياتها العملية وحياتها العقلية ، فتمتاز من الناس من ناحيتين مختلفتين : تمتاز منهم في حياتهم اليومية ، وتمتاز منهم في القول والتفكير. وأنت تعلم ان السواد أشد مايكون كرهاً للتفوق وأعظم مايكون بغضاً للامتياز ، فهو يريد دائماً أن يكون الناس سواسية في كل شيء ، سواسية في القول والعمل ، سواسية في الأكل والشرب والنوم والمشي وغيرها من مظاهر الحياة . وانت مهما تبحث عن أسباب التطور التي اضطربت لها المدن القديمة ودالت لها الدول الحديثة فستجد في مقدمة هذه الأسباب سبباً محققاً هو بغض السواد للتفوق والامتياز وطموحه إلى المساواة بين الناس . فاذا كان هذا التفوق يمسّ أصلاً من أصول الحياة العامة ، بل يمسّ ايسر هذه الاصول واقربها تناولاً واشدها اتصالاً بالضمائر والنفوس وتأثيراً في الحياة اليومية ، نقول اذا كان التفوق يمس هذا الأصل الذي هو الدين فخليق بالسواد ان يبغضه ويثور به وينكل بالمتفوقين تنكيلاً متى استطاع الى ذلك سبيلاً .

وكذلك كان ميل السواد في أثينا . وكذلك كان موقفه من سقراط وتلاميذه .

على ان تقرير هذا الأصل ، وهو بغض السواد للجديد ، لاينتهي بنا إلى هذه النتيجة وحدها ، وانما يعيننا على فهم حقائق أخرى وقعت في العصور القديمة والوسطى ، ولم يحاول الباحثون أن يردوها الى أصولها الصحيحة . فالسواد لايكره تفوق العلماء وحدهم وانما يكره التفوق من حيث هو ، قل ان شئت انه يكره كل جديد ، وهو مضطر بحكم هذا الكره الى أن يقاوم هذا الجديد ما استطاع ، فاما ان ينتصر فلاجديد وانما أن ينخذل فيتسلط الجديد

شيئاً فشيئاً حتى يصبح قديماً ، ويستعير من خصمه الأول كل الأسلحة التي حاربه بها ليدافع بها عن نفسه ويناهض بها كل جديد . ومن هنا نستطيع ان نفهم ان السواد القديم اليوناني والروماني لم يحارب الفلسفة وحدها وانما حارب الدين أيضاً . فاما اليونان فقد وقفوا موقف الخصومة من ديانات شرقية حاولت ان تنبث في بلادهم ووفقوا بعض التوفيق في هذا الموقف ، فلم تستطع هذه الديانات الشرقية أن تنتشر في البلاد اليونانية جهرة وانما ارتدت عنها ارتداداً ، أو انتشرت فيها خلسة فكونت لنفسها جماعات سرية تؤدي واجباتها من وراء ستار .

واما الرومان فكرهوا في أول الامر فلسفة اليونان أشد الكره ، لقوها بالازدراء ثم قاوموها مقاومة سياسية ، فحظروا درسها . وبلغ بهم ذلك أن زعيماً من زعمائهم هو «كاتو القديم» توسل الى مجلس الشيوخ في أن يتعجل في قضاء حاجة لبعض السفراء اليونانيين ليترك هؤلاء السفراء المدينة ويستريح منهم سواد الشعب ، وكان بين هؤلاء السفراء فلاسفة انتهزوا سفارتهم فرصة لالقاء محاضرات فلسفية في روما . ولكن الرومان لم يكرهوا الفلسفة اليونانية وحدها ، وانما كرهوا معها كل جديد أيضاً ، وليس أدلّ على ذلك من اللفظ الذي اصطلح الرومان عليه للتعبير عن الثورة وقلب النظام ، فهو «الشيء الجديد» فهم لايقولون ان فلاناً يريد ان يثور ، أو ان فلاناً ثار ، وانما يقولون : ان فلاناً يريد أن يحدث شيئاً جديداً . ذلك ان الرومان كانوا من أشد الشعوب القديمة في الغرب محافظة وحرصاً على القديم ، ومع ان دينهم لم يكن أشد من الدين اليوناني تعقيداً ، ومع انه لم يكن كالديانات السماوية يعتمد على كلام أو لاهوت ، فقد كان يمتاز من الدين اليوناني امتيازاً قوياً من وجهين ؛ الأول انه كان أشد من الدين اليوناني تسلطاً على حياة الفرد والجماعة . فقد كان الفرد الروماني من أشد الناس طيرة واشفاقاً ، يخاف من كل شيء ويرى تأثير الآلهة في كل شيء ويحرص على أن يتملقهم ويترضاهم ، وكان وجود الأسرة نفسها قائماً على أصول من الدين ، وكانت الجماعة الرومانية كالفرد الروماني حذرة متطيرة وكان وجودها السياسي كوجود الأسرة قائماً على أصول ثابتة من الدين . ونحن لانعرف عند اليونان زجراً ولاعيافة ولاقيافة . ولكننا نرى هذا كله عند الرومان ونراه مؤثراً أشد التأثير في الحياة الخاصة والعامة جميعاً . الثاني ان هذا الفرق بين الفرد اليوناني والروماني من حيث التأثر بالدين قد استتبع نتيجته الطبيعية وهي أن تكون عناية السياسة بالدين ملائمة لشدة ما لهذا الدين من التأثير في نفوس الأفراد والجماعات ، فنظمت حماية السياسة للدين في روما تنظيماً قوياً وقام في روما شيء يشبه الاكليروس له سلطته

الدينية وله امتيازاته أيضاً. وإذ كان رئيس الدولة، سواء أكان ملكاً أم قنصلاً، انما يستمد سلطته من الشعب بعد استشارة الآلهة، أو قل من الآلهة بعد استشارة الشعب، فقد كان الواجب الأول على الملك أو القنصلين حماية الدين. وكذلك قامت بحماية الدين في روما جماعة الاكليروس وهيئة الحكومة ومجلس الشيوخ الذي كان واجبه الأول حماية ماترك الاباء. فلاتعجب إذا رأيت الرومانيين يقاومون الجديد مهما يكن، ويشتدون في مقاومته اذا مسّ الدين. ولاتعجب إذا رأيت الرومان في عصورهم الأولى يبغضون أشد البغض ويناهضون أشد المناهضة هذه الديانات الأجنبية التي حاولت أن تنبث في روما بعد ان انبسط سلطان روما على الأرض.

الحديث: السنة الأولى (١٩٢٧) العدد الثاني ـ شباط (فبراير) نشر المقال كاملاً في كتاب «من بعيد» عام ١٩٣٣.

(١) لمؤلفه الاستاذ علي عبد الرازق (٢) لمؤلفه الدكتور طه حسين.

الدفاع عن الإيمان

مصطفى صادق الرافعي

وصلى الله على رسله وأنبيائه:

اللهم هيىء لنا الخير، واعزم لنا على الرشد، وآتنا من لدنك رحمة، واكتب لنا السلامة في الرأي، وجنبنا فتنة الشيطان أن يقوى بها فنضعف، أو نضعف لها فيقوى، ولاتدعنا من كوكب هداية منك في كل ظلمة شك منا، واعصمنا أن تكون آراؤنا في الحق البين مكان الليل من نهاره، أو تنزل ظنوننا من اليقين النير منزلة الدخان من ناره، نسألك بوجهك ونتوسل إليك بحمدك وندعوك بأفئدة عرفتك حين كذب غيرها فأقرت، وآمنت بك فزلزل غيرها واستقرت.

وأما بعد: فإني قد نظرت فإذا كل ما كنت أريد أن أقوله في هذه الكلمة قد كتبته في هذه المقالات، فهي لاتدع مسألة ولاتترك شبهة ولاتزال تأخذ بيد القارىء فتضعها على غلطات أصحابنا المجددين، بل المبددين، واحدة بعد واحدة، وشيئاً بعد شيء، فهو منها في برهان لائح من حيث بدأ إلى حيث ينتهي، كالنجم: لايزال بعين منه أين مشى وكيف تلفت.

ومارأيت فئة يأكل الدليل الواحد أدلتها جميعاً كهؤلاء المُجددين في العربية، فهم عند أنفسهم كالجمرة المتوقدة: لايُشبعها حطب الدنيا ولكن غرفة من الماء تأكل الجمرة، وهم مخذولون بقوة الله، إذ ليس فيهم رجل فصيح بليغ يكون لهم كالتعبير من الطبيعة عن هذا

المذهب، حتى يثبت مذهبهم فلا يدفع ويقوم فلا ينقض، ولن يأتي لهم هذا الرجل، فلو أنه اتفق لهم لكان أشدّ أعدائهم ، ولأغلظ فيهم النكاية، فما زال ينقصهم أبداً ولن يتموا به أبداً، وذلك من عجيب تقدير الله في العربية، لمكان القرآن منها ، حتى لايدخل في طمع أحد ولاتناله يد متناول ، فهو محفوظ بالقدر كما ترى، والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لايعلمون .

وإن طائفة من الذباب لو أصابت لها حامياً مدافعاً من النسور فجاءت تطنُّ بَأجنحتها لتلوذ به وتنضوي إليه، ثم قصف النسر قصفة بجناحيه لأهلكها أو بعثرها وشردها، وهو كان في وهمها ملاذا وكان عندها حمى، فذلك مثل القوم ومايحتاجون إليه من الرجل البليغ إذا التمسوه فأصابوه! .

أمـا إنه ليس يقوم العقل مايسمى عقلاً، ولكن على مايسمى غرضاً وحاجة ورغبة واضطراراً، فأهواء امرىء من الناس جاعلة له عقلاً غير عقل من لم تدعه نفسه إلى مثل هذه الأهـواء، وإن كان أمـرهما واحدا بعد، ومن هنا اختلافنا مع هؤلاء المجددين، فإن لهم أغراضاً لامناص أن تجعل لهم عقولاً بحسبها وعلى مقاديرها في المصلحة والمفسدة، وهم صور من ضمائـرهم، فليس في الملحـد يكون ضمير مؤمن. ولا في الفاجر ضمير تقي، ولا في المستهتر ضمير ورع، ومن ثم وجب أن تتحذرهم الأمة وأن تقرهم في ذلك الحيز من تخيلاتهم وأوهامهم، فهم من الأمة إذا غلبت هي عليهم وليسوا منها إذا غلبوا عليها، ومامثلهم إلا كالرمل والحصى: تكون في مجرى الماء العذب فتكون شيئاً من طبيعته وتحدث فيه لوناً من الحسن والرونق، وإذا هي خيال من شعر النهر، حتى إذا خرجت مع الماء وانساغت في حلق من يجرعه كانت بلاء وأذى وانقلبت للماء سبة ورمي بها ورميت به! .

وهم يريدون بآرائهم الأمة ومصالحها ومراشدها، ويقولون في ذلك بما يسعه طغيانهم على القول واتساعهم في الكلام واقتدارهم على الثرثرة، حتى إذا فتشت وحققت لم تجد في أقـوالهم إلا ذواتهم وأغراضهم وأهواءهم يريدون أن يبتلوا بها الناس في دينهم وأخلاقهم ولغتهم، كالمسلول يصافحك ليبلغك تحيته وسلامه فلايبلغك إلا مرضه وأسباب موته! .

ولقد كان من أشدهم عراما وشراسة وحمقاً هذا الدكتور «طه حسين» أستاذ الآداب العربية في الجامعة المصرية، فكانت دروسه الأولى «في الشعر الجاهلي» كفرا بالله وسخرية بالناس، فكذب الأديان وسفه التواريخ وكثر غلطه وجهله، فلم تكن في الطبيعة قوة تعينه على حمل كل ذلك والقيام به إلا المكابرة واللجاجة، فمرّ يهذي في دروسه، لا هو يثبت الحقيقة

الخيالية ولايترك الحقيقـة الثابتة، وأراد أن يسلب أهل العلم مايعلمونه كما يسلبك اللص ماتملك بالجرأة لا بالحق. وبالحيلة لا بالإقناع، وعن غفلة لا عن بينة. ومايضحكني إلا أن أرى هذا الأستاذ واثنين أو ثلاثة من أشباهه يريدون أن يكونوا ثورة في الأدب العربي، ونسوا أنهم إنما يريدون ذلك لا لأنهم خُلقوا لذلك، فكان « طه » في الجامعة كالممثل: إنما وسيلته أن يتصنـع ويجترىء ويزور، فلما نزعنا عنه ثوب الرواية، نزعنا في الثوب الحادثة والرواية والممثـل جميعـاً، ورجـع طه حسـين وهو طه حسين وأين هو أو مثله من وسائل القدرة، وماوسائلها إلا القلم الذي لايجارى، والفكر الذي لايُنقض، والخيال الذي لايُلحق، والقوة المستحصدة، والطبع المستجيب، والكلام الذي تراه حياً سامياً فتحسبه ينبع من موضع يد الله في النفس الانسانية؟.

على أن أستاذ الجامعة إنما يقلد الهدامين من جبابرة العقول في أوروبا، وإنه منهم ولكن كما تكون هذه الكرة الجغرافية المدرسية التي تصور عليها القارات الخمس - من كرة الأرض التي تحمل القارات الخمس... ولأيسر عليه أن يملك أوروبا أو أمريكا من أن يملك عقلاً كتلك العقول التي يحاول مثل عملها في غير هندستها ولا حكمتها ولاسموها ولا معانيها؛ وظنك أنت قد غرست في جناح غراب ريشة من الطاوس لتكون زرعا يُنبت الريش من مثله فينقلب الغراب من ذلك يوماً يزدهي ويتخايل ويبرق ويرف بألوانه وتحاسينه، فإنه لينقلب طاوساً قبل أن تعدّ طه حسين عبقرياً فيلسوفاً..! فالرجل متخلف الذهن تستعجم عليه الأساليب الدقيقة ومعانيها. وأكبر مامعه أنه يتحذلق ويتداهى ويتشبه بالمفكرين ولكن في ثوب الرواية..!.

هو وأمثاله المجددون يسمون كتاباً وعلماء وأدباء، إذ كان لابد لهم من نعت وسمة في طبقات الأمة، غير أنهم على التحقيق غلطات إنسانية تخرجها الأقدار في شكل علمي أو أدبي ليعارض بها صواباً كاد يهمله الناس، فيخشى الناس أن يتحيف الخطأ صوابهم أو يذهب، فيستمسكـون بحبله ويشـدون عليه، ويعود ذلك الصواب بعد ظهور الخطأ الذي يقابله ووقوفه بإزائه موقف العدو من العدو، كأنما ظهر دليله لانقيضه، فيعرف الناس وجه الحاجة إليه، ومكان الغناء فيه، وضرورة المنفعة به، وكان وشيكاً أن يضيع، فكأنهم استنقذوه، وكل ذلك مما يكبره ويرفعه ويبين عنه أحسن إبانة وأوضحها، وكل ذلك مما يُغري به الحرص على

سنة طبيعية قاهرة لاتُدافع؛ ومازالت هذه من عجائب حكمة الله فيما يحوط به هذا الدين الاسلامي وكتابه العربي الخالد، فكلما وهن عصر من عصوره رماه الله بزنديق فإذا الناس أشد ماكانوا طيرة وأبلغ ماكانوا دفعاً ومحاماة، وإذا الدين أقوى ما كان فيهم وأثبت، وإذا الزنديق كأنما سيق إليهم من جهنم ليقول لهم: هلم إليها! فيقول ميسم النار عليه: إياكم وإياها!.

فالمجـددون الملحـدون هم جزء من الخطأ يخرج من عمله جزء من الصواب، وماأشبههم بالمواد السامة يُداف قليلها في الدوّاء لتكون قوته من قوتها، فإذا مازجته عادت فيه غير ما كانت وهي في نفسها لاتزال كما هي.

ومانريد أن نزيد «طه» على ماقلناه فيه مما ستقرؤه في هذا الكتاب، ولكنا نرجو أن يهديه الله فيكون من أمته ويعود إليها، فإنه إلا يكن بها لايكن بغيرها، وإنها إلا تكن به تكن بغيره.

وقد كان أمره وأمر أصحابه كما يكون من الوباء يمر بالدنيا مرة فيصيب منها ولكنه يترك في أيدي أطبائها المصل الواقي منه أبد الدهر؛ ولقد تركوا لنا هذا الكتاب؛ فالله نسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، نافعاً بهذه النية، مثوباً بهذا النفع؛ وله الحمد في الأولى والأخرة؟

المصدر: مقدمة كتاب تحت راية القرآن. صدر الكتاب للمرة الأولى عام ١٩٢٦.

رد على «العلم والدين»

(١)

محمود أحمد الغمراوي

[رد على مقال للدكتور طه حسين نشر في العدد ١٩ من جريدة السياسة الاسبوعية في ١٧ تموز (يوليو) سنة ١٩٢٦]

نشر الدكتور هيكل في العدد الرابع عشر من السياسة الاسبوعية مقالاً بحث فيه في العلم والدين ومابينهما من وفاق أو خلاف، وقد انتهى به بحثه الى أنه لاخصومة بين العلم والدين ولن تكون بينهما خصومة، وأن الخلاف والخصومة هما بين رجال العلم ورجال الدين، ومنشؤهما سعي كل من الطائفتين سعياً أنانياً صرفاً ليكون بيدها الحكم والسلطان. وختم بحثه بما ملخصه أن النصر سيكون دائماً حليف الفريق الذي يرضي الانسانية ويخفف اعباءها، وتجد في يده مفتاح راحتها ومرهم جراحها.

ونصح لرجال الدين بأن ينقطعوا عن العالم ويعتزلوا الدنيا ويبعدوا عن شؤونها ويعكفوا على العبادة والزهد والتقشف، وقد تناولت أقلام الكاتبين بالبحث والتحليل والنقد عناصر هذا الموضوع الذي أثاره الدكتور هيكل، وكتب كاتب ديني مقالاً قيماً ألمّ فيه كاتبه الفاضل بمعلومات نفيسة قال عنها بحق إنها مقدمات لابد منها للحكم فيما بين الدين والعلم من وفاق أو خلاف .

وفي الحق أن من يجهل الأسس التي قام عليها الدين والأسس التي قام عليها العلم

ولايعـرف من مبادىء الدين تلك المقدمات الاولية التي ألم بها ذلك المقال، لايحق له أن يتصـدى للبحث في هذا الموضوع الخطير، وبالاولى لايسوغ له أن ينصب نفسه منصب الحكم الذي لاينقض حكمه ولايرد قضاؤه، وهو جاهل بالقواعد الأساسية التي لايقوم إلا عليها الحكم .

كنت أظن أنه سيجد حضرات الكتاب في مقال (ديني) درساً ينفعهم ويعصمهم من الزلل حينما يريدون أن يبحثوا فيما بين الدين والعلم من صلة ، وكان أكثر من نرجو لهم النفع بهذا الدرس أولئك الذين لم تهيىء لهم تربيتهم المدرسية وسائل الالمام بقواعد العلم الديني ، فأما الذين قضوا شطراً ليس بالقليل من أعمارهم في دراسة العلوم الدينية ، وقطعوا في الأزهر مرحلة ليست بالقصـيرة من مراحـل تربيتهم العقلية، فما كنا نظنهم بحاجة إلى مثل هذا الدرس، وما كنا نحسبهم من الجهل بأموز الدين بحيث لايعرفون بسائط القواعد المقررة .

دهشت وايم الحق حين قرأت في العدد التاسع عشر من السياسة الاسبوعية مقال الـدكتور طه حسين في العلم والدين وماضمنه من تناقض وسخف. وما كان دهشي لأن الدكتور طه أخطأ الصواب وكان من عادته أن يصيب ، ولا لأنه جانبه التوفيق في هذا البحث وكان قبلاً موفقاً. كلا فقد عرفنا الدكتور هجاماً كثير العثرات شديد الجرأة على العلم وعلى الدين ، بعيداً عن التوفيق والاصابة في كثير من أبحاثه لاسيما ماله صلة بالدين . ولكن دهشي كان للفرق العظيم بين عقليتين ممتازتين وذكائين مصدودين ، عقلية تكونت بعيدة فيما نعلم عن مناهل الدين فكانت موفقة في كثير من آرائها في الدين ، وأخرى نشأت نشأتها الاولى في معاهد الدين غير أنها فيما تكتب عن الدين تخبط خبط العشواء في الليلة الظلماء .

عجبت لما بين عقلية الدكتور هيكل وذكائه وبين عقلية الدكتور طه وذكائه من الفوارق العظيمة. فهذا يتورط في الخطأ تورط من لايعرف إلى الصواب سبيلاً ، وذاك يهتدي بفطرته وذكائه إلى مواطن الاصابة حيث كان يخشى عليه من التورط في الزلل، وهذا كله في بحث كان المفروض أن المخطىء أولى بالإصابة فيه من المصيب. وإن من الحق أن أقول انني لم أجد مأخذاً على الدكتور هيكل في مقاله وبحثه إلا في أمرين اثنين (أحدهما) انه أرسل الكلام في الدين ارسالاً ، فهم منه انه يقصد من الدين الجنس الذي يتحقق في أي دين من الأديان وهذا مالايتفق والواقع ، فان الوثنية مثلاً ليست كمالا مقرر القواعد والاركان .

وثانيهما أنه يريد رجال الدين على أن يكونوا ناسكين بعيدين عن الدنيا معتزلين شؤون العالم، ولعل هذا هو الهدف الذي يرمي اليه من بحثه ، ولكن هذا ليس من الاسلام في

شيء، ففي القرآن الكريم (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا) وقد يكون هذا النصح غير المخلص أثراً من آثار الانانية والتنازع على الحكم والسلطان كما هو رأي الدكتور .

هاتان النقطتان هما في رأيي موضع المؤاخذة في مقال الدكتور هيكل، فاما مقال الدكتور طه فانك لن توفق إلى العثور فيه على رأي صائب مهما حسنت نيتك في طلبه، ولن تجد فيه إلا عثرات تليها سقطات، ولن تقف منه إلا على متناقضات تهيب بك إلى أن تدين بالمتناقضات .

لايعنيني كثيراً أن ألفت القارىء إلى مايفجؤه في مستهل كلام الدكتور من الركة والتهافت إذ يقول «ليس لي مايحول بيني وبين التفكير في هذا الموضوع والتعليق على ماكتب فيه، وفي الحق أني فكرت في هذا الموضوع وكتبت فيه» كذلك لايهمني أن أقف به على مايعقب هذه الجملة من التناقض واشتباه الرأي واختلاط الفكر إذ يقول: قد تكون المسألة (يعني مسألة العلم والدين) جديدة في مصر ولكنها قديمة في أوروبا ثم يقول «هي ليست جديدة في مصر ولافي العالم الاسلامي فقد عرض لها الغزالي وابن رشد، وعرض لها الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده وتلاميذه غير مرة».

أقول لايهمني أن أنبه القارىء إلى شيء كثير من أمثال هذه الهنات المعيبة ولكني ألفت القارىء إلى مايتخلل الجملتين من غرور وتغرير، فللدكتور طه في الكتابة سنة قل أن يشاركه فيها غيره من الكاتبين. فهو حين يكتب في موضوع يحاول جهده أن يغرر بالقارىء يوهمه انه قبل أن يعالج الكتابة في الموضوع الذي تناوله قد قرأ فيه كتباً قيمة وأنه قتله بحثاً وفهماً، وأنه ألم بجميع أطرافه وخبر جميع دروبه ومسالكه، وإذا فليس على القارىء بعد أن قام عنه الدكتور بكل وسائل التنقيب، والبحث، والقراءة والفهم، إلا أن يتجرد من دينه والا أن يلغي عقله وفهمه، وكل ماأودع الله فيه من قوة دراكة ويسلم بعد ذلك قياده للدكتور يصرف منه العنان كما يصرف الصبي دواجن الطير والحيوان .

أليس الدكتور طه هو صاحب كتاب الشعر الجاهلي؟ أليس قد طلب إلى قارىء ذلك الكتاب قبل أن يقرأ كتابه أن يتجرد عن دينه وعقله ووجدانه وعاداته وقوميته، ليسير مع الدكتور فيصرفه كيف يشاء؟ هذه هي روح الدكتور طه في كتاب الشعر الجاهلي بارزة صريحة لاحجاب دونها، وهي هي بعينها في مقال العلم والدين، واضحة جلية، وإن كان وضوحها هنا بمقدار يناسب قدر هذا المقال الصغير .

فترى الدكتور قبل أن يدخل بك في متناقضاته يلقي عليك أمثال قوله ـ «وفي الحق أني فكرت في هذا الموضوع وكتبت فيه قبل صديقيّ هيكل وعزمي وفي الحق أن السياسة اليومية قد نشرت لي في ربيع سنة ٢٣ فصلاً غضب له مولانا الشيخ بخيت ت، وفي الحق أني كتبت في العلم والدين ومابينهما من خلاف فصلاً آخر كنت أريد أن أنشره» ثم يعود فيكرر على سمعك مثل قوله: «لست إذاً حديث عهد بمسألة العلم والدين ومايمكن أن يكون بينهما من خلاف وقد قرأت في هذه المسألة كتباً قيمة قبل أن أكتب فيها»، إلى غير ذلك من إلحاح ثقيل مملّ، فماذا يقصد الدكتور من هذا كله؟ أليست هذه الروح المقنعة بقناع مهتوك يشف عما وراءه هي بعينها تلك الروح البادية العارية في كتاب الشعر الجاهلي، وكلتاهما تريدان قارىء كلام الدكتور على أن يلغي عقله وفهمه ليستطيع أن يشترك مع حضرته في أن يكون ذا نفس واحدة تحمل بين جنبيها شخصيتين متباينتين متعاديتين متناقضتين، وفي الحق أن الدكتور لن يجد معه شخصاً آخر يستطيع أن يهيىء نفسه لاحتمال أمرين متباينين، ويدين باعتقادين متناقضين، ـ كما يريد في مقاله ـ إلا شخصاً ألغى عقله وسفه نفسه وتجرد من كل مامنحه الله من إحساس وإدراك. فهو من أجل ذلك يطلب إلى قرائه في إلحاح مضجر أن يتجردوا من عقولهم ووجدانهم وادراكهم ليستطيعوا أن يشاركوه في آرائه وأفكاره، كأنه يأبى أن يكتب أو يتحدث إلا إلى المجانين.

هذا شيء ألفت القارىء إليه. وشيء آخر أرجو أن يقف القارىء معي عليه، وهو ـ قصة باستور ـ فقد ساق الدكتور هذه القصة ليقنع القارىء بأنه ليس فذاً في نفسيته العجيبة التي تستطيع أن تكون في وقت واحد مشرقّة مغرّبة، مصدقة مكذّبة، مؤمنة مرتابة. وهل في ذلك من غرابة؟ ألم يكن باستور العالم الفرنسي المشهور من أشد الناس إيماناً بالمسيحية ومن أحرصهم على تأدية واجباته الدينية، وهو من العلم بالمكان الذي لاينكر ولايمارى؟

لاأجادل الدكتور في شأن باستور ولافيما نعته به من أنه جمع بين الصدق في الدين والاخلاص للعلم، فلست ممن يرون أن من خصائص العلم معاداة الدين، ولاأرى من خصائص العالم الالحاد في الدين والجرأة على العلم، وقد يصح أن يكون باستور كغيره من العلماء الذين اختصهم الله بفهم ثاقب وعلم وافر في فن من الفنون، حتى صار رأيه حجة في فنه، ولكنه إذا اضطر إلى الأخذ بما ليس من فنه سأل أهل الذكر وأخذ بآراء الاخصائيين من غير نزاع ولاجدال، كما يأخذون هم أيضاً برأيه في فنه من غير مماراة ولاخصومة. وتفسير قصة باستور وغيره من علماء المسيحية في أخذهم بالعلم واطمئنانهم إلى الدين على هذا الوجه

الذي قدمت قريب من الصواب جداً. فباستور وأضرابه يعملون بحكمة الانجيل «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

فاما أن يكونوا مثل دكتورنا الفيلسوف الأديب المؤرخ الحقوقي المتشرع الأصولي الفقيه المحدث الطبيعي الكيماوي الفلكي الجيولوجي الفيسيولوجي الامبريولوجي، ثم هم مع كل هذا يحملون بين جنوبهم نفساً قلقة مضطربة تدين بالمتناقضين وتطمئن إلى المتباينين المتنافرين ـ فهذا مما أنزه هؤلاء العلماء عنه ولاأسلم لدكتورنا بصحته.

ولعل باستور لم يؤثر عنه انه وقف مرة في حياته من رجال دينه موقف دكتورنا من علماء الدين، يقول لهم في جرأة وصلابة وجه انني أفهم للدين وأجدر بمعرفة قضاياه وادراك مراميه منكم، فهل لدكتورنا أن يتشبه بباستور وغيره من علماء المسيحية، فلايتعدى طوره ولايقفو ماليس له به علم؟.

لاأظن ان الذي حال بين باستور ولم يحل بين دكتورنا وبين هذا الموقف الجريء هو مابين طبيعة المسيحية والاسلام من تفاوت في السهولة والسماح والتوسيع على العقل الانساني في أن يحلق في سماء الفكر والبحث حيث يشاء. لاأظن هذا، فما كان لباستور أن يعتقد في المسيحية انها تغل العقل الانساني وتحول بينه وبين التفكير الحر، إذ لو كان هذا رأيه في المسيحية لما كان كما وصفه لنا دكتورنا من أشد الناس إيماناً بها، ولأعلن عليها حرباً عواناً كما فعل غيره من ملاحدة المسيحية، وإذاً فليس جمود المسيحية هو الذي جعل باستور يقف من دينه هذا الموقف المهذب، وليست سماحة الاسلام هي التي جعلت دكتورنا يقف من دينه هذا الموقف الجريء المغموز، ولكن السبب فيما أظن هو ان باستور قد أوتي حظاً من العلم والحياء يحول بينه وبين أن يقف هذا الموقف (انما يخشى الله من عباده العلماء) على انه مهما يكن في طبيعة دين من سهولة وسماح، ومهما ارخى للعقل الانساني من عنان لكي يجول في مسارح التفكير إلى حيث يشاء، فإنه ليس من المعقول ان يأذن الدين، بل ولا أن يأذن العلم نفسه للعقل في أن يخرج في تفكيره وبحثه عن المناهج التي أقرها، والتي أقر العقل أيضاً أساسها وقواعدها، فإن معنى هذا الاذن أن يهدم كل من الدين والعلم والعقل نفسه بنفسه. ونتيجة ذلك الفوضى والجهالة إني لأرجو القارىء بعد أن وقف مما سبق من القول على عقلية الدكتور وماتتسع له من متناقضات ألا يدهش ولايستولي عليه الضجر حين يرى الدكتور يعلن قبل كل شيء أنه يعلم ان الاسلام لم يغل العقل الانساني ولم يحل بينه وبين التفكير الحر، ثم يراه يعلن إثر ذلك أن العلم شيء والدين شيء آخر، وان منفعة العلم والدين في

أن يتحقق بينهما هذا الانفصال حتى لايعدو أحدهما على الآخر، وحتى لاينشأ من هذا العدوان في الشرق الاسلامي مثل مانشأ في الغرب المسيحي. لايضيقن صدرك بما يقول الدكتور وسائله معي: هل يعلم حقاً ان الاسلام لم يغل العقل الانساني ولم يحل بينه وبين التفكير الحر؟ وهل هو يدين حقاً بهذه القضية؟. فإذا كان يدين حقاً بهذه القضية فهل هو مع هذا يعتقد ان الاسلام يعطي العقل هذا الاطلاق، ويمنحه هذه الحرية الواسعة ثم يعده من أعدائه لا من حلفائه وأعوانه؟ فاذا كان الاسلام لايعد العقل عدواً له بل يعتبره حليفاً وصديقاً وفيا، فهل مع قيام هذا الحلف ووجود هذه الصداقة بين الاسلام والعقل. يصح ان يعادي الاسلام العلم وهو وليد العقل وربيبه[1]؟ وإذا لم يكن بين الاسلام والعلم عداء فكيف يعدو أحدهما على الآخر؟ وكيف يعتقد الدكتور ان منفعة العلم والدين في أن يتحقق بينهما الانفصال، وكيف تصور أن يقع بين الاسلام والعلم في الشرق الاسلامي من المصادمات والحروب العنيفة مثلما وقع بين المسيحية والعلم في الغرب المسيحي؟

آمنت بالله ورسله وآمنت بأن الدكتور طه له عقلية ممتازة قادرة على الايمان بالمتناقضات وأنه بعيد عن الالمام بطبائع الاسلام ولايحسن تطبيق وقائع التاريخ.

(١) المنار: يعني ان العلم وليد العقل وربيبه فما كان للاسلام أن يعاديه مع صداقته للعقل الذي ولده ورباه، بل لامعنى لصداقة الاسلام للعقل إلا موافقته لما يستنبطه من علم نافع وحكم صحيح في المسائل، ولايصح أن يريد أن الاسلام وليد العقل كما قد يظن ضعيف الفهم والفاقد لطرق الاستدلال وقواعد العلم.

المصدر: مجلة المنار ج٦ مجلد ٢٧ ايلول (سبتمبر) ١٩٢٦.

(٢)

وبعد: فماهي عناصر الخلاف وعوامل الخصومة التي توجب أن يكون الدين في ناحية والعلم ناحية أخرى، وأن ليس إلى التقائهما من سبيل؟.

ساق الدكتور في الجواب على هذا السؤال ثلاثة أمور:

(الأمر الأول) أن الدين حين يثبت وجود الله ونبوة الأنبياء ويأخذ الناس بالايمان بهما،

يثبت أمرين لم يستطع العلم إلى الآن أن يثبتها، فالعلم لم يصل بعد إلى إثبات وجود الله، ولم يصل بعد إلى اثبات نبوة الأنبياء، ولاسبيل إلى أن يتفقا إلا يوم يعترف العلم بوجود الله ونبوة الأنبياء، أو يوم ينزل الدين عن وجود الله ونبوة الأنبياء. هذا أمر.

(الأمر الثاني) أن الكتب السماوية لم تقف عند اثبات وجود الله ونبوة الأنبياء، وانما عرضت لمسائل أخرى يعرض لها العلم بحكم وجوده، ولايستطيع أن ينصرف عنها. وهنا ظهر تناقض صريح بين نصوص الكتب السماوية وماوصل إليه العلم من النظريات والقوانين.

(الأمر الثالث) وهو في رأي الدكتور ثالثة الأثافي، أن العلم طمع في أن يخضع الدين لبحثه ونقده وتحليله، وهو لايحفل الآن بأن التوراة تناقضه أولا تناقضه، وإنما يزعم أن له الحق في أن يضع الدين نفسه موضع البحث، وقد فعل. وأن العالم ينظر إلى الدين كما ينظر إلى اللغة واللباس من حيث انها كلها ظواهر اجتماعية تتبع الجماعة في تطورها وتتأثر بالبيئة والاقليم والوضع الجغرافي، فهو لم ينزل من السماء وانما خرج من الأرض.

هذه هي ثلاثة الأدلة التي أرسلها الدكتور في سياق التدليل على متناقضاته. واني أسائل الدكتور ماحد الخصومة التي يزعمها قائمة بين العلم والدين ـ أليست الخصومة هي الجدل والغلب حيث يدفع أحد الخصمين مايثبته الآخر ويثبت ثانيهما ماينفيه صاحبه؟.

فإذا كان هذا معنى الخصومة، فهل نفى العلم ماأثبته الدين من وجود الله ونبوة الأنبياء؟. إن في كلام الدكتور جواب هذا السؤال الأخير، فهو يصرح بأن العلم لاينفي وجود الله ونبوة الأنبياء، ويقرر في وضوح أن العلم ينصرف عنهما انصرافاً تاماً إلى مايمكن أن يتناوله بالبحث والتمحيص.. فهو إذن مسلم بأن العلم لايستطيع أن يتناول بالبحث والتمحيص هذين الأمرين لعجز آلاته عن بحثهما وتمحيصهما. وهو إذن مسلم بأن العلم منصرف عنهما انصرافاً تاماً إلى مايمكن أن يتناوله بالبحث والتمحيص. وإذاً فلاخصومة بين العلم والدين في وجود الله ونبوة الأنبياء. إذ كيف تقع الخصومة بين طرفين في أمر يعترف أحدهما بأنه عاجز عن مباشرة أسباب الخصومة فيه؟ وكيف تتصور الخصومة ممن هو منصرف انصرافاً تاماً عن تناول ماهو مثار الخصومة؟.

فالحق أنه لاخصومة بين الدين والعلم على وجود الله ونبوة الأنبياء وان ميدان الدين أوسع دائرة من ميدان العلم الحسي. وأنه اذا كان العلم الحسي لم يستطع أن يجري مع الدين في ميدانه الفسيح، فان العقل لم ينقطع عن الجري مع الدين في هذا الميدان ولم تنضب موارده

الخصبة[1] ولم يضن على الدين بالمساعدة والتأييد، فالأدلة العقلية على وجود الله وعلى نبوة الأنبياء متظاهرة متضافرة، وليست الصحف اليومية بميدان صالح لنشرها وبسطها[2] وهي في كتب العقائد مبسوطة مدعمة. ومن أحسن تلك الكتب رسالة التوحيد للاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، فليرجع القارىء إليها إذا شاء.

بعد هذا نعرض للأمر الثاني الذي ساقه الدكتور للتدليل على رأيه في وجود الخصومة بين العلم والدين، وهو أن الكتب السماوية عرضت لمسائل أخرى، يعرض لها العلم بحكم وجوده ولايستطيع أن ينصرف عنها. قال الدكتور: وهنا ظهر تناقض صريح بين نصوص هذه الكتب السماوية وماوصل إليه العلم من النظريات والقوانين. على أن الدكتور في هذا الموقف الخطير لم يذكر لنا ولو قانوناً واحداً من تلك القوانين العلمية التي تناقض نصوص القرآن تناقضاً صريحاً في زعمه، واكتفى بالاشارة إلى أن في القرآن ذكراً للخلق وصورته ومدته، وفي علم الجيولوجيا تعرض لهذا، وبين نظريات علم الجيولوجيا وبين القرآن خلاف قوي عنيف، هذا خلاف. وخلاف آخر بين الدين والعلم في نشأة الانسان: زعم الدكتور أنه ليس بأقل من الخلاف في خلق السموات والأرض، وأن مذهب النشوء والارتقاء لايمكن أن يتفق مع مافي القرآن بوجه من الوجوه، ولن يتفق علم الامبريولوجيا مع ماجاء في القرآن من تكوّن الجنين، ومثل ذلك مابين نصوص القرآن وعلم الفلك من خلاف. هذه هي جملة الأمور التي بنى الدكتور عليها حكمه بأن الدين والعلم ليسا متفقين ولاسبيل إلى أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها.

ولن نرى موقفاً أدنى إلى السخف وأدعى إلى السخرية والاستهزاء بصاحبه من هذا الموقف يقفه الدكتور من كتاب الله ومن علوم لايحسن القول فيها، ولايدري الفرق بين نظرياتها وقوانينها، فيريك كيف يذري الجهل بصاحبه وكيف تجني الحماقة على جانيها، ويعطيك صورة مضحكة لأولئك الثرثارين المتفيقهين الذين يقع نظرك عليهم كثيراً في النوادي ومجالس السمر حيث يتشدقون بالحديث في مختلف الشؤون العلمية والسياسية والاقتصادية وهم لايدرون شيئاً عما يتحدثون فيه، ولايعرفون ان كانت السياسة طعاماً يؤكل أو ثياباً تلبس أو ألعوبة يتسلى بها الصبية. فلو أن الدكتور كان من علم ماعرض للكلام فيه بالمكان الذي يدعيه لنفسه وبالمنزلة التي يوهم البسطاء والمخدوعين أنه لايشق له فيها غبار، لما جهل الفرق بين النظريات والقوانين في العلوم، ولاسمح لنفسه أن يتحدث عن ظهور تناقض صريح بين نصوص القرآن وماوصل إليه العلم من النظريات، إذ ما الذي يضير

القرآن إذا كان مخالفاً لنظريات لم يبرهن عليها في العلم، ولم تصر بعد من اليقينيات المسلمات فيه؟ ولو أن الدكتور كان يحسن من هذه العلوم شيئاً، كما يوهم، لما اكتفى بأن يرسل الكلام ارسالاً يقف فيه عند حد القول بأن بين نظريات علم الجيولوجيا وبين القرآن خلافاً قوياً عنيفاً، وأن مذهب النشوء والارتقاء لايمكن أن يتفق مع ما في القرآن بوجه من الوجوه، إلى غير ذلك من أقوال مرسلة ودعاو عريضة، ولذكر لنا ولو بحثاً من أبحاثه الفلكية المخالفة لنصوص القرآن.

بيد أننا في هذا الموقف نطمئن الدكتور اشفاقاً عليه ونقول له هوّن عليك فإن الأمر أهون مما تظن فلن ينزل الدين عن شخصيته للعلم ولن ينازع العلم الدين في شيء من الأصول الأساسية التي أقرها، وسيظل العلم والدين صديقين وفيين وخليلين متناصرين على ترقية الانسانية وتوفير الخير لها حتى تقوم الساعة.

(سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

ولأجل أن ننزع عن الدكتور ماأحاط به من اللبس ونكشف له عما اشتبه عليه من هذه المسائل التي ذكرها نقول له إن القرآن نزل لهداية البشر لما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة. وهذه الغاية تتحقق بثلاثة أمور: أولها، تصحيح عقائد الناس فيما يختص بذات الاله ومايجب لها من صفات الكمال، وثانيها، تهذيب الأخلاق بالمواعظ الحسنة، وتكميل النفوس وترغيبها في العبادات والاعمال الصالحة والاخلاق الطيبة التي أجمعت العقول على حسنها، وثالثها، إصلاح حال الجماعة بتجديد علائق بعضهم ببعض ووصف العلاج الناجع الذي يشفي الجماعة من أمراضها المستعصية، وهو في كل ذلك لم يعرض إلا قليلاً لجزئيات الأمور، لأن الجزئيات كثيرة التغير سريعة التحول، فقرر القواعد العامة التي تتهارى العقول فيها، والتي ترمي إلى إصلاح الأرواح والنفوس، من غير إخلال بمصالح الجسد، واكتفى من الجزئيات بذكر مافيه نفع ظاهر أو مافيه ضرر بين.

فالقرآن لم ينزل لتقرير قواعد العلوم وتفصيل مسائل الفنون إذ لو كان كذلك لكان كسائر الكتب العلمية التي لاينتفع بها إلا قليل من الناس، وإذاً يفوت الغرض المقصود منه ـ أعني هداية البشر ـ ولو نزل بتفصيل قواعد العلوم وتفصيل مسائلها لاستنفد عمر الانسانية في إدراك قواعده والتصديق بمسائله.

فهو إذا عرض لذكر شيء من الآيات الكونية في سياق التدليل بها على مايقرره من القضـايا، فانما يتناوله بالقدر الذي يشترك في التسليم به كافة الناس عامتهم وعلماؤهم،

ويلفت الأذهان إلى مافي تلك الآيات من أسرار تدق على عقول الدهماء، ولاتجل عن أفهام العلماء، في أسلوب يحفز العقول الى المعرفة ويستثير ماكمن في النفوس من الغرائز والقوى الى التبسط في العلم، واستجلاء آيات الله في الكائنات، . مجزلاً للعلماء حظهم من الثناء والتكريم.

فتراه حين يدلـل على وحدانية الله بما في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، الى غير ذلك من الآيات الكونية، تراه حين يدلل على الوحدانية بما في هذه الكائنات وغيرها من سنن ثابتة محكمة مطردة تدل على وحدانية صانعها وعلمه وقدرته، يعقب ذكرها ببيان أن في ذلك آيات «لقوم يعقلون» وان في ذلك آيات لقوم يعلمون وان في ذلك آيات لقوم يتفكرون، ليوجه العقول إلى معرفة مافيها من آيات، ويسوق النفوس والهمم الى استجلاء مافي الكائنات من أسرار.

وأما إذا عرض لذكر السموات ومافيها من النجوم والكواكب، وللأرض ومافيها من المخلوقـات والعجائب؟ فلا يعرض لبيان حقائق الكواكب وأشكالها، ولا لتفصيل مقادير أبعادها ونظام سيرها في أفلاكها، ورجوعها واستقامتها وميلها، واختلاف مناظرها، إلى غير ذلـك من الأبحـاث الفلكية، كذلـك لايعرض عند ذكر الأرض لوصف شكلها وإثبات حركتهـا أو سكـونها[٢] ومـايترتب على ذلك من اختلاف الليل والنهار والفصول الأربعة، ولايذكر أسباب وجود الجبال واختلاف طبقاتها وألوانها، ولاأسباب وجود الوديان والزلازل وغير ذلك من الظواهر الطبيعية، وانما يكتفي بذكر تلك الظواهر وما للناس فيها من نفع أو غيره، لافتاً الأذهان إلى مافيها من سنن ـ فهو كما قدمنا يتناولها بالمقدار الذي يشترك سائر الناس في العلم به، لينال كل حظه من الهداية كقوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك، إنما يخشى الله من عباده العلماء) ومن ذا يماري أن الماء منه حياة كل شيء نام، وأن الله يخرج به من الأرض ثمرات مختلفاً ألوانها؟ وان في اختلاف ألوان الجبال والناس والدواب والانعام آيات وأسراراً عظيمة؟ وان كان لايقف على كنه هذه الآيات والاسرار إلا العلماء .

وكذلك إذا لفت الناس إلى مافي خلق الانسان من إبداع الصنع وإحسان الخلق وذكر الأطوار التي تكون للجنين في الرحم وأنه يكون نطفة ثم يصير علقة ثم يصير مضغة فتخلق المضغـة عظامـاً فتكتسي العـظام باللحم، فإنما يذكر الظواهر التي يشترك سائر الناس في

إدراكهـا. فإذا أثبت علم الامـبريولوجيا أن النطفة تشتمل على حيوان انساني وأنه يتصل ببويضات في الرحم يلقحها فيتكون من مجموعها انسان يتطور في الرحم في أطوار شتى، وإذا أثبت هذا العلم بواسطة الميكرسكوب أن تلك النطفة التي يراها الناس علقة ومضغة، هي في الواقع انسان تام الأجزاء ولكنه غير تام التكوين، فهل ينفي ذلك أن النطفة صارت علقة وأن العلقة صارت مضغة؟ وهل يطعن ذلك في القرآن أو ينقضه؟ كلا. وكيف يكون العلم ناقضاً للقرآن أو مكذباً له وكيف يعادي القرآن العلم، والقرآن يحيل الناظر على العلم ويزكيه ويصدقه وينبىء بأن في الكائنات أسراراً وآيات قد فصلها لقوم يعلمون؟ وهل يزكي القرآن العلم والعلماء هذه التزكية ويأمرنا بسؤال أهل الذكر في قوله (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) ثم هو مع هذا يعادي العلم ويردّ حكمه؟ لاأظن عاقلاً يسلم بهذا.

بقي من الأمثلة التي ساقها الدكتور مسألة خلق السموات والارض وتحديد مدة الخلق ومابين مذهب النشوء والارتقاء وبين القرآن من خلاف - فاما مذهب النشوء والارتقاء فلايزال العلماء الباحثون فيه يرونه نظرياً غير مدلل ولامبرهن فليس من بأس منه على القرآن، على فرض أن في نظرياته مايخالف القرآن. وكذلك مسألة خلق السموات والأرض لم يأت القرآن فيها بتفصيل ينفيه العلم. فجملة مايفهم من ظاهر الآيات أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقتا(*) وان السماء كانت كالدخان(**) وان الأرض تم تكوينها قبل أن تخلع السماء صورتها الدخانية المعتمة وتلبس هذه الصورة ذات اللون البهيج، وظاهر القرآن أيضاً أن السموات سبع طباق وأنها ذلك الشيء البديع الصنع المنسق الأجزاء المحكم البناء المحيط بالأفق، الذي يسحر العقول (الذي خلق سبع سموات طباقاً ماترى في خلق الرحمن من تفاوت هل ترى من فطور).

هذه هي السموات. لم يعرض القرآن لبيان حقيقتها ولم يكشف عن ماهيتها ولا عن حقيقة ذلك الشيء ذي اللون الأزرق البديع، فإذا أثبت العلم أن الأرض جزء من الشمس فليس في القرآن ماينفي ذلك، وقد يكون فيه مايثبته، وإذا أثبت العلم أن هذا الشيء الأزرق الذي يعلو رؤوسنا ويسمى سماء هو فضاء تسبح فيه الكواكب وأن من الكواكب والنجوم مالا يصل الينا نوره، إلا بعد ألوف أو ملايين من السنين فليس هذا بالذي يضير القرآن في شيء، أليس هذا الفضاء في رأي العين متسق الأجزاء كالبناء، متناسق التركيب ماترى فيه من تفاوت؟. وكونه سبع طبقات لايختلف في شيء مع العلم، أليس العلم قرر أن هذا الفضاء مسبح للكواكب وأن هذه الكواكب متفاوتة البعد في طبقات متمايزة؟. وماذا يمنع من

أن هذا الفضاء سبع طبقات متمايزة، لكل طبقة منها خصائص ليست للطبقة الأخرى؟!.

وأما تحديد مدة الخلق بستة أيام، ومافيه من زعم منافاته للعلم فقد أجاب القرآن الكريم عنه فدل على أنه (تنزيل من حكيم حميد). فلئن كان العلم يثبت أن الدنيا قديمة العمر، وأنها مرت في أطوار مختلفة كل طور منها استنفد آلافاً من السنين فإن القرآن يصرح بأن من الأيام مايقدر عند الله بألف سنة، بل منها مايقدر بخمسين ألف. قال تعالى (وأن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون) وقال (في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) ثم إذا لاحظنا أن لغة العرب تستعمل السبعين والألف أمثالاً لإفادة الكثرة من غير قصد إلى التحديد بالعدد المعين لم يكن ثمة مانع من أن يراد بهذا العدد الكثرة التي تتناول ملايين السنين[٣].

هذا تأويل بعض ماأشكل على الدكتور من آي القرآن الكريم لم نخرج فيه عما يفهم من ظاهر اللغة وظاهر القرآن، ولم نحتج في بيانه إلى ارتكاب تجاوز نلتمس له القرائن العقلية، وإن كان هذا مما أذنت به اللغة ونطق به القرآن في كثير من الآيات.

ولئن فرض أن السلف أو غيرهم لم يفهموا من بعض أي القرآن مافهمه مَنْ بعدهم، ولئن أول العلماء آيه الكريمة فكانوا في بعض تأويله غير موفقين. فليس ذلك بالذي يضر القرآن في شيء، فان القرآن لم ينزل للسلف وحدهم، ولقد كان القرآن ولايزال حجة قائمة على المدارك والافهام.

وبعد فماذا بقي في مقال الدكتور من شبهة يحتاج القارىء إلى أن نتحدث معه في شأنها؟ استغفر الله لقد أنسيت.

بقي الأمر الثالث الذي حدث عنه الدكتور بأنه أعظم من الأمرين الأولين خطراً، وأبعد منهما في تحقيق الخلاف أثراً، بقيت ثالثة الأثافي. بقي أن العلم يطمع في أن يخضع الدين لبحثه ونقده وتحليله، وأنه يعده ظاهرة اجتماعية وأنه لم ينزل من السماء وانما خرج من الأرض.

وليس بعجيب أن يطمع العلم في أن يخضع الدين لبحثه ونقده وتحليله، مادام هذا العلم من نوع مايدعيه دكتورنا لنفسه، ولكن العجيب أن نطمع من دكتورنا في أن لايختم بحثه بضرب من التناقض والسخف أفظع وأشنع مما بدأ به بحثه. فيترك القارىء يستمتع ببقية من عقله، بعد أن يفرغ من قراءة هذيانه، فلقد رأيت مما قدمناه من المقال أن الدكتور يقول بملء فيه إن العلم ينصرف انصرافاً تاماً عن البحث في وجود الله ونبوة الأنبياء (وهما

أساس الدين) إلى مايمكن أن يتناوله بالبحث والتمحيص، ويقرر أن العلم لايستطيع أن يتناولهما بالبحث والتمحيص، وأنت تراه الآن ينقض ماقرره أولا ويعود فلا يكتفي بأن يطمع العلم في اخضاع الدين لبحثه، بل يزعم أن له الحق في أن يضع الدين نفسه موضع البحث وقد فعل، فهل رأيت كهذا التناقض والتخبط؟ .

على أننا نصرف النظر عن هذا التناقض أيضاً ونسأله ماذا يقصد بالدين الذي يعده ظاهرة اجتماعية؟ ويزعم أنه لم ينزل من السماء وانما خرج من الأرض. فإذا كان يريد من الدين مجموع العادات والأحوال التي يكون عليها الناس في وقت من الأوقات فله أن يسمي هذا ظاهرة اجتماعية، لاننازعه ولاندفعه عن ذلك. وإذا أراد به التعاليم المعينة التي أرسل بها نبي من الأنبياء إلى أمة من الأمم فإننا لانسلم له بذلك، فإن المعروف من تاريخ الديانات أن الآتين بها لاقوا من عنت أممهم وعدائهم مالاقوا، وكم ذاق الأنبياء من أممهم صنوف العذاب والتنكيل، وليس حديث موسى وهرون ومالقيا من عنت بني اسرائيل، وليس حديث محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومالقي من أذى قومه بالذي يؤيد زعم الدكتور، ولو كان الدين المنزل ظاهرة اجتماعية اقتضتها روح الأمم والجماعات، كالثورة الفرنسية وغيرها من الثورات، لثارت الأمم له ولم تثر عليه، ولجاءت به الجماعة لا الفرد، ولكان إذا جاء به الفرد تلقته أمته بالتكريم والتبجيل لا بالتعذيب والتنكيل. وهذا غير ماعرف من تاريخ الديانات .

أرجو أن يكون في هذا البيان شفاء لما عسى أن يكون قد علق بنفس القارىء من شبه الدكتور طه ووساوسه وأن يكون هذا البحث قد انتهى بنا إلى النتائج الصحيحة الآتية:

وهي أن الدين المنزل من عند الله، لاسيما دين الاسلام، ليس بينه وبين العلم من خلاف ولاخصومة، وان الاسلام والعلم سيبقيان صديقين وفيين وحميمين متآلفين يتعاونان على خير الانسانية حتى يصلا بها إلى منازل السعادة والكرامة، ويكون الناس بهما اخوانا على سرر متقابلين.

كم أحب أن يفكر الدكتور طه في عاقبة طيشه وتهوره، وكم أود أن يتروى في بحثه وفيما يكتب، وألا يطير وراء الشهوات، ولاينخدع بما يقرأ له في كتب الفرنجة من الأباطيل والترهات، وأن يتجنب الكلام في شؤون الدين ويحتفظ لنفسه إن أراد أن يفتتن بآراء الملحدين، إنه إن يفعل ذلك يعصم مصر من شر مستطير، ويرح نفسه من عناء كثير، فليس الاسلام كالمسيحية وليست مصر كفرنسا. فللشرق كرمه ووداعته، وللغرب تهوره وحدته،

ومصر وإن كانت كغيرها من بلاد الله جادة في حياتها العقلية، فانها بالغة بفضل دينها وايمانها وعـزائم رجـالها فوق مابلغته الأمم الأخرى التي تقدمتها، فلئن كانت الأمم الأخرى قد وجدت من دينها عقبة تمنعها من النهوض فاضطرت للثورة عليه، فإن مصر ستجد من دينها وتأييده لها على ماتحاوله من الآمال الشريفة خير عون وأقوى ظهير تركن إليه، إن شاء الله .

ملحوظة: هذا البحث قدم إلى جريدة السياسة الاسبوعية في يوم الخميس ٢٩ تموز (يوليو) رجاء نشره، كما نشر مقال الدكتور طه حسين.

فوعدت وسوفت ثم أخلفت؟.

(المنار) هذا يدل على أن السياسة لاتنشر أمثال تلك المقالات الالحادية من باب حرية النشر الواسعة، بل هي لسان حال هؤلاء الملاحدة الاباحيين في هذا الباب، كما أنها لسان حال حزب الأحرار الدستوريين في السياسة، بل ظاهر إطلاقها أنها لسان حال هؤلاء يشمل هذا ولكننا نعرف منهم أفراداً أولي دين وعسى أن يحملوها على ترك الدعاية الالحادية أو ينفصلوا من حزبها محتجين .

المنار: ج٧ مجلد ٢٧ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٢٦ .

(١) المنار: المراد بالموارد الخصبة انها سبب الخصب. والا فالظاهر أن توصف بالعذبة

(٢) سبب هذا أن صاحب المقالة أرسلها أولا إلى جريدة السياسة اليومية لأنها رد على مانشر فيها كما سيأتي .

(٣) المنار: لعل الكاتب يريد انه لايقرر ذلك تقريراً فنياً، صريحاً قطعياً، وهذا لاينفي ان فيه آيات بينة في ذلك على ما اتفق عليه علماء هذا العصر، كقوله تعالى (يكون الليل على النهار ويكون النهار على الليل) وقوله «يغشىٰ الليل النهار، يطلبه حثيثاً» وغير ذلك مما بيناه في المنار بالتفصيل .

(*) سورة الأنبياء.

(**) سورة فصلت .

(٤) المنار: التحقيق أن اليوم في اللغة هو زمن مبهم يفسره مايقع فيه من حدث كأيام العرب في حروبها وغيرها، ومنه (وتلك الأيام نداولها بين الناس) وقد فصلنا ذلك في التفسير .

في الشعر الجاهلي

ابراهيم عبد القادر المازني

من أشق مباحث الأدب العربي، ذلك العهد الذي يسمونه «بالجاهلية» وان كان ماأثره الرواة عنه وقالوا إنه انحدر الينا منه، لايختلف عن جني غيره من العصور الاسلامية في شيء. فالروح واحدة، والنظرة إلى الحياة متفقة. والوجهة متحدة، والكلام مستقيم على أوزان وقواف غير مضطربة بين هذه العصور، وأسلوب التفكير نهج غير متعدد، حتى العبارة نفسها لايكاد يعتورها تغير جوهري. فما هو هذا العصر الجاهلي إذن؟ إنه عصر يعرفه الفقهاء ومن يبغون أن يقيموا حداً بين الاسلام وماقبله، أما مؤرخ الأدب فمعذور إذا انكر ان له سمة يتميز بها وينفرد، فالجاهلية التي انتهى إلينا ماروي من أخبارها وأيامها هي جاهلية دينية واجتماعية إذا شئت، ولكنها من حيث الأدب شيء آخر مختلف جداً لايسع الأديب إلا أن يقف حيالها متردداً شاكاً، بل رافضاً كما فعل الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي».

ولكل أدب أنفته الساذجة وحداثته المتعثرة، كما لكل شيء آخر في هذه الحياة ـ يصدق هذا على الجماعات صدقه على الآحاد، وعلى العلوم والآداب وسائر ماينشأ في دنيانا هذه، ولكن الأدب العربي ليس له أول يعرف ولانشأة توصف. إذ أقدم ماوقع إلينا منه ـ على قول الرواة ـ بشحم كلاه، ان صح هذا التعبير، ونعني بذلك أن هذا القديم مستو بالغ أشده، وان الأطوار الأولى التي لابد أن يكون الأدب قد تقلب فيها ومر بها، كغيره من آداب الشعوب

الأخرى، حتى تناهى شبابه على النحو المأثور، نقول ان هذه الأطوار مفقودة ضائعة لاسبيل إلى العلم بها والوقوف عليها إلا تخيلاً ، على غرار ماحدث للآداب الأخرى التي وقفنا على أصولها ونشأتها، وإلا بأن نرسم لأنفسنا خط التطور طبقاً للسنن الطبيعية . «فالشعر الجاهلي» وصف غير صادق لأن جاهلية الأدب مطوية مع الأزمان التي غبرت، وليس من المعقول، ولا من المقبول، أنّ يكون هذا الشعر المأثور أول ماقالته العرب لأنه شعر ناضج متساوق الأغراض مطرد النظام، فيه فن وصناعة، ثم هو بعد ذلك تعبير فيه خلط بين الأدب والدين .

وليس ثم مايمنع أن يكون هناك شعر قيل قبل الاسلام، بل الذي يرفضه العقل هو ألا يكون الشعر قد قيل قبله، ولكن هل مايعزى من الشعر إلى من عاشوا في العصر الجاهلي صحيح النسب غير ملزق بهم؟ وهل إذا سألت هذا الشعر عن نسبه ينتمي إليهم ويعتزى بهم أم ينطق تكوينه ومنحاه وأسلوبه بأنه دعي دخيل؟؟ هذان هما السؤالان اللذان يلقيهما كل أديب على نفسه. وقد تناولهما الدكتور طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» وطرح السؤالين جميعاً وكان جوابه الرفض! .

ولم يأخذني الدكتور طه على غرة بهذا الكتاب . فما أعرفني قرأت شيئاً من أخبار هذه الجاهلية أو شعرها أو خطبها الا نازعني في أمره شك ضعيف أو قوي، والاحكت في صدري منه أشياء كثيرة أو قليلة. وأشهد ان الدكتور كان بارعاً في بسط رأيه وفي ابراز الشبهات التي تحوم حول هذا وتضعف الثقة بنسبته إلى الجاهليين، وفي تأكيدها أيضاً. ومن واجب كل متأدب أن يطلع على هذه الرسالة التي جاءت ـ على خلاف عادة الدكتور ـ خالية من كثير من حشوه المألوف . ونحسب أن لاخلاف في ضرورة هذا البحث مهما تكن النتيجة التي يخرج بها المرء، وأن من الحماقة أن نسترسل في الاستنامة إلى ماجاء في الكتب القديمة ، وان كان كل شيء يدعو إلى الريب ويغري بالنقد، وان نوصد بأيدينا في وجوهنا أبواب التفكير مخافة أن يظن بنا العقوق والتمرد على ماخلف لنا السلف، أو مدفوعين إلى ذلك بحكم النزعة الانسانية إلى التسليم، فما زال التصديق أسهل من البحث، والاقرار أيسر من النقد، والجمع أهون من الوزن وأمتع وألذ أيضاً. وما من أحد نزع إلى النقد الا اضطر أن ينبذ بعض مايقع إليه وفي هذا الاطراح خسارة متوهمة .

والنقد مهمة قاسية، وما أكثر ماتكون بغيضة إلى القراء ، ولكنا لانعرف أحداً أحرى بالعطف وأحق بأن تلين له الأفئدة من الناقد، فهو لايجد ـ كالكيميائي ـ كل شيء حاضراً

مهيأ في معمله، وليس أمامه شيء من تلك الملاحظات المنظمة المدونة التي تغني عن الشهود وتقوم مقام المعاينة، بل عليه أن يفحص كل ماتقع عليه يده ليستجلي غوامضه ويمحص حقائقه، إن كان ثم حقائق يمكن استخلاصها، وأن يخطو بحذر ويتوخى الاحتياط، إذ كان العقل الانساني نزاعاً إلى التساهل ميالاً إلى تناول مايتطلب الدقة، بغير احتفال أو تدبر. ومارأيت أحداً ينكر فائدة النقد ومزيته وضرورته، ولكن الاقرار بذلك أسهل من المعاناة. وحسبك أن تفكر في القرون العديدة التي مضت وعصور المدنية التي انقضت قبل أن يظهر «فن» النقد في العالم، حتى في عصرنا هذا لايأمن المرء على الطالب أن يقع في الأخطاء القديمة. لأن النقد يحيد بالمرء عن اتجاه الذهن في العادة. وقد تعلم أن الميل اللدني هو التصديق والترديد حتى حين يختلف مايتلقاه بالتصديق عما انتهى هو إليه من الآراء والملاحظات.

ألسنا في حياتنا اليومية نتقبل بلا تمييز أو تمحيص مايتأدى الينا من الاشاعات والانباء التي لانعرف لها مذيعاً ولاندري مامصدرها؟ وقد نشذ أحياناً عن ذلك ونجنح إلى الشك والتنقيب عن أصل الخبر وقيمته ونحاول امتحانه. ولكن هذا لايكون منا إلا بدافع من سبب خاص، أما إذا كان مايتصل بنا غير مستحيل في ذاته ولابعيد التصديق ولم يبلغنا ماينقضه أو ينفيه، فانا نزدرده ونفرح به وقد نضيف إليه ونزيد عليه!.

وقد لايجهل القارىء أن المرء حين يلقي نفسه في الماء تكون حركاته الطبيعية الأولى من شأنها أن تؤدي إلى الغرق. وأن السباحة معناها إعتياد المرء الامتناع عن هذه الحركات اللدنية والقيام بغيرها، وكذلك النقد ليس بالعادة الطبيعية وإنما هو شيء يكتسب.

وقد تخالف الدكتور طه إذا عز عليك التخلي عما درجت عليه، توافقه على كثير أو قليل مما يذهب إليه إذا آثرت التعويل على العقل والمنطق، ولكنك لاتستطيع على الحالين إلا أن تقدر جهده والا أن تقر بقيمة هذا البحث الطريف. وما من ريب في أن الأكثرين يشق عليهم أن ينفضوا أيديهم مما عاشوا مطمئنين إليه، غير أن الشعر الجاهلي لايصيبه شيء، فهو باق كما هو، لم يحرقه الدكتور ولاسواه من خلق الله وكل مايجد أن نسبته تتغير أو تصحح. وماأحق ذلك بأن يكون رواية ممتعة. وانها لكذلك في كتاب الدكتور.

وهنا موضع التحرز: فلسنا نقول إن بحث الدكتور طه قاطع في اثبات ماذهب اليه ومانشايعه عليه من الرفض، ولكننا نقول إن حجته أقوى من حجة القدماء. وأن رسالته ليست أكثر من باب فتحه لطالب الأدب الجاهلي إذا أراد أن يصل إلى نتيجة يسكن اليها

العقل، وانها لم تخل من المآخذ ولم تبرأ من السقاط وأن أولها خير من آخرها، وصدرها أمتن من عجزها ، ذلك أنه لم يوفق في التطبيق ولم يأت بشيء له قيمة، ولو زهيدة، حين أراد أن يتناول الشعر الجاهلي بالتفلية بعد أن مهد لذلك ببحث أسباب الانتحال ودواعيه .

ولابأس من أمثلة تجلو للقارىء مانريد.

يقول الدكتور في رسالته إن «امرىء القيس. . . يمني وشعره قرشي اللغة لافرق بينه وبين القرآن في لفظه واعرابه ومايتصل بذلك من قواعد الكلام، ونحن نعلم. . . أن لغة اليمن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز فكيف نظم الشاعر اليمني شعره في لغة أهل الحجاز؟ بل في لغة قريش خاصة، سيقولون نشأ امرؤ القيس في قبائل عدنان وكان أبوه ملكاً على بني أسد وكانت أمه من بني تغلب ، وكان مهلهل خاله، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن ولكنا نجهل هذا كله ولانستطيع أن نثبته إلا من طريق هذا الشعر الذي ينسب إلى امرىء القيس ونحن نشك في هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل .

وإذن فنحن ندور: نثبت لغة امرىء القيس الذي نشك فيه!» إلى أن يقول «وأعجب من ذلك أنك لاتجد مطلقاً في شعر امرىء القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من أنحاء القول يدل على أنه يمني. فمهما يكن امرىء القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الأولى قد محيت من نفسه محواً تاماً ولم يظهر لها أثر مافي شعره؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكلة .

فامرؤ القيس يمني، والشعر المعزو إلى امرىء القيس عدناني اللغة قرشيها. وهذا حسن ولكن أحسن منه أن الدكتور حين تناول الأبيات المنسوبة إلى امرىء القيس رفض بعضها وقبل البعض الآخر ـ وإن كانت كلها عدنانية قرشية!؟! رفض مثلاً هذين البيتين :

وليل كموج البحر أرخى سدوله ... علي بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف اعجازاً وناء بكلكل

وقبل هذا البيت الذي يليهما :

ألا أيهـا الـليل الـطويل ألا انـجـلي بصبـح ومـا الاصبـاح منك بأمثـل

فلماذا؟ أهو يمني اللغة دونها؟ أفيه شيء يخالف لغة عدنان وقريش التي نزل بها القرآن من حيث اللفظ أو الاعراب ومايتصل بذلك من قواعد الكلام؟ أم وقعت المعجزة وبلغ من تأثر الشاعر بلغة عدنان أن محيت لغته اليمنية من نفسه محواً تاماً في هذا البيت فقط؟.

وقد وقع الدكتور في مثل هذا الخطأ عينه لما تناول شعر عبيد وعلقمة وعمرو بن قميئة ومهلهل وبن حلزة وطرفة بن العبد الخ الخ ، وإن اختلفت القبائل.

وهـو مع جنوحه إلى رفض القصص المنحولة يتقبل قصة الفرزدق وإن كانت أشبه بالمنحول منها بأن تكون حقيقة ونعني بها زعمهم أنه خرج في يوم مطير إلى ضاحية البصرة وانتهى إلى غدير فيه نساء. فقال مأأشبه هذا اليوم بيوم دارة جلجل ، ثم انصرف فصاح النساء به: «ياصاحب البغلة» وعزمن عليه إلا ماحدثهن بحديث دارة جلجل قالوا فقص عليهن قصة امرىء القيس وأنشدهن قوله:

ألا ربَّ يوم لك منهـن صالـح ولاسـيما يوم بدارة جلجـل

ومن سقاطه أنه يذكر «ابتذال» اللفظ، ويعني أنه مأنوس غير حوشي، ويتكلم على المتانة والجزالة ويريد بهما حشو الكلام بالغريب الذي يحتاج المرء في فهمه إلى مراجعة معاجم اللغـة. وهو مالايغتفر لرجل تذوق الأدب ، بله يدرسه في الجامعة، ومن ذلك قوله عن قصيدة جلة في رثـاء كليب إنها شعر « لاندري أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه «سهولة وليناً وابتذالاً؟» والأبيات التي يشير إليها هي:

جل عنـدي فعـل جسـاس فيا حسرتي عما انـجـلى أو ينـجـلي
فعـل جسـاس على وجـدي به قاصـم ظهـري ومـدن أجـلي
ياقـتـيلاً قوض الـدهـر بـه سقـف بيتي جميعـاً من عل
هدم الـبـيت الـذي اسـتـحـدثـتـه وانـثـنـى في هدم بيتي الأول
خصـني قتـل كليب بلظى من ورائـي ولـظى مسـتـقـبـلي
ليس من يبـكـي ليومـيه كمـن إنـما يبـكـي ليوم ينـجـلي

وهي أبيات ليس فيها ابتذال بالمعنى المفهوم . ومن نظرياته أن لغة الكلام عند العرب قبل الاسلام كانت وعرة حوشية!! انظر قوله «فإن في قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته مايجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية في هذا العصر الذي نحن فيه، وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن» فمن أدراك يادكتور؟؟ ويالها من صورة معكوسة للغة في ذهن الدكتور!!.

وقد أطلنا جداً والصحيفة لاتتسع للافاضة. ولذلك نختم كلامنا بأن الباب الثالث من الكتاب أشبه بتخبط الطلبة منه بأبحاث الأساتذة. فليته استغنى عنه. وإن الدكتور ليحسن جداً إلى نفسه إذا تحاشى الخروج من النقد العام الذي يسهل مع التحصيل، إلى النقد التطبيقي أو الدراسات الفردية .

المصدر: ابراهيم عبد القادر المازني. الفصل الاخير من كتاب: « قبض الريح ». والمقال كتب وقت ظهور كتاب « في الشعر الجاهلي » عام ١٩٢٦ .

عندما امنت بطه حسين.. فكفروني

سامي الكيالي

صديقي العزيز الأستاذ :
طلبت إلي أن أكتب إلى مجلتك الكريمة كلمة عن طه حسين، ولم تقف في طلبك عند هذا الحد، بل حددت الموضوع وجعلته شائكاً، وقد ترددت كثيراً في إجابة طلبك، ولكن سرعان ما انهالت علي الفكر فأخذت القلم، وأنا على سفر، وكتبت هذه الكلمة العجلى التي أرجو أن تزيل الشكوك من قلوب الضالين الذين يطيب لهم أن ينكروا مزايا كل موهوب! .

كان الأسبوع الماضي، بعد أن فتر النشاط الثقافي في مدينة الاونيسكو، أسبوع طه حسين بحق، ولاأعيد ماكتبته الصحف عن الأثر الذي تركه عميد الأدب العربي، في نفوس اللبنانيين، فقد كتب في هذا الموضوع الشيء الكثير، وكانت كلمتك في «الصياد» على قصرها من امتع ما كتب عن خصائص الدكتور طه وعبقريته الأدبية، ويسرني أن يؤمن الناس بأدب طه حسين وبأثره البارز في حياتنا الأدبية وتطورنا الفكري كما آمنت بذلك، قبل ثلاثين عاما، فقد كفر بطه حسين كثيرون ، وكان سعيد فريحه في طليعة الكافرين، فلما قرأه وتابع دراساته وسمعه متحدثاً ومحاضراً أعلن ايمانه المطلق بأدبه، وهذا الذي حفزه، وهو يعرف مابيننا، أن يفرض علي عنوان هذا المقال فرضاً، والعنوان يحتاج، في نظري، إلى التحوير. . . أتكون اتهامات الزندقة والالحاد التي رمي بها طه حسين في مصر وسامي الكيالي في حلب هي التي حفزته أن يطلب إلي كتابة مقال عن ارهاصات «الكفر» «والايمان» في هذه العلاقة . ! .

لقد ترددت في تلبية رغبة صديقي لأن هذا الموضوع سيجرني الى ملء صفحات طويلة عن بدء هذه الصلة التي جاءت وليدة اعجاب كبير بأدبه ونهجه ونزعاته الحرة، وهذا الذي حداني أن أهتم بنشر أكثر مايكتبه ويذيعه حتى أصبح الناس في حلب يتندرون على سامي الكيالي فينعتـونه بـ «طه حسيني» أو «طحاسيني» أو مالا أذكره من النعوت والالقاب التي يقصدون بها التندر أكثر من الجد والحقيقة. نعم، ان سرد تاريخ هذه الصداقة الأدبية، وتختزن ذاكرتي كثيراً من القصص الطريفة مما له صلة وثقى بحرية الفكر في تاريخ تطورنا، ستدفعني إلى كتابة أشياء ليس هنا مجال سردها، فلأعد إلى الموضوع الذي أراد الأستاذ فريحه أن يجعل «الايمان» أحد طرفيه و «الكفر» طرفه الثاني.

ولنحصر أولاً «الايمان» في دائرة ضيقة من رحاب «الأدب» دون أن نخرج إلى تلك المجازات الملتوية من آفاق «العقيدة» لئلا نثير علينا نقمة البعض الذين لاينعمون بإيمانهم إلا إذا حكموا كل يوم على العشرات والمئات بالكفر والزندقة!..

لقد كان الأدب العربي الحديث قبل ثلاثين سنة يعيش على طائفة من الكتب المحدودة أكثرها مترجم وبعضها مؤلف. وكانت الدراسات الأدبية تقوم على هذا اللون الجاف الذي يكتفي بدرس اسم الشاعر ونسبه وكنيته وهذه الروايات التي تسردها الكتب القديمة مع مختـارات من شعـره... أي لم يكن هنـاك درس لحياة الشاعر وبيئته والعوامل السياسية والاجتماعية التي أثرت في أدبه وشعره وحياته، بل كان يقتصر على نقل صفحات مما سردته كتب الأدب. لاأقول دون تمحيص فقط بل بكثير من التشويه. في هذه الفترة ظهر كتاب «ذكرى أبي العلاء» لطه حسين؛ فقرأته بكثير من الاهتمام وقلت هذا هو النهج الذي نحتاجه في دراسة أدبنا.. أي آمنت بجمال الطريقة التي اصطنعها طه حسين في أدبنا ـ طريقة الغرب في الدرس والتمحيص، ومنذ تلك الفترة أخذت أتابعه في مباحثه الأدبية التي كان ينشرها على صفحات «السياسة» تحت عنوان «حديث الاربعاء» ـ هذه المباحث التي جمعت فيما بعد في كتاب ضخم صدر منه ثلاثة أجزاء، ثم تابعته في رسائل النقد التي كان يتناول فيها شرح المذاهب الأدبية ونقد الكتب، فيهدم الاصنام الخاوية ليبني على أنقاضها نزعات جديدة، ثم تابعته في هذه التلخيصات الرائعة لطائفة من أمتع الروايات الافرنسية التي كان لايكتفي بتلخيص فصولها بقدر اهتمامه بالنفاذ إلى روح الكاتب ليستخلص منها هذه الاتجاهات الفلسفية في الحياة وفي المجتمـع، وكثـيراً مايرجع القارىء إلى أساس القصة فلايجد عند الكاتب ماأراده الملخص، وهنا تبدو براعة طه حسين. كان لايكتفي بعرض الرواية بل ينفذ

الى جوهرها، وكان يريق على القصة هذا الاشعاع الذي يحيل فلسفة الكاتب واضحة المعالم مشرقة الألوان .

نعم، قرأت طه حسين، قبل ثلاثين سنة، وتابعته بجميع مراحله الفكرية فأعجبت به وشعرت لأول وهلة، انني انتقل من جو منكمش في الادب الى جو منطلق فسيح، وتوقعت ان يحدث هذا الرجل ثورة في حياتنا الادبية، وقد أحدث هذه الثورة وخلق مدرسة تقوم أسسها على التفكير الحر والجرأة في النقد، واصطناع نهج الغرب في الدراسات الأدبية، والتفت العالم العربي إلى طه حسين حين أصدر كتابه «في الشعر الجاهلي» فقامت عليه تلك الضجة الكبرى وكنت الوحيد في سوريا الذي انتصر لفكرته ـ أي لنهجه، ولاأعرض هنا لفكرة الكتاب ـ فثار علي المعممون، وأخذت المطاعن تنهال علي من كل طرف، فلم أعبأ بكل ذلك. وهنا، في هذه الفترة، ولدت عندي فكرة اصدار مجلة تعبر عن النزعات الحرة وتدافع عن حرية الفكر، فأصدرت «الحديث» في بدء سنة ١٩٢٧ وكان الدكتور طه أول من فكرت به، وكتبت اليه اطلب مؤازرته، ويسرني أن أقول انه كان في طليعة المفكرين المصريين الذين آزروا «الحديث» أجمل مؤازرة، وكانت أولى مقالاته دراسة طويلة في مائة صفحة ونيف عنوانها (بين العلم والدين) استعرض فيها تاريخ النضال بين العلم والدين منذ أقدم الأزمنة إلى يومنا هذا. لقد رد طه حسين على حملة الشتائم والمطاعن التي أثارها عليه خصومه ببحث علمي رصين هادىء، فنشرت (الحديث) هذا البحث بكثير من الجرأة في الوقت الذي ترددت فيه أكثر صحف مصر عن نشره. وقد أثار نشره مئات التهم التي ألصقها انصار القديم في حلب بصاحب «الحديث» ومنها أن طه حسين يعمل لحساب الجمعيات التبشيرية، وان المبشرين البروتستانت يمدونه بالأموال الطائلة لزعزعة العقائد! وانه لما كوفح في مصر اعتمد على صاحب «الحديث» الذي كان يقبض كل شهر خمسين جنيهاً مصرياً، إلى غير ذلك من هذه الترهات والأضاليل! وقد أخذت التهم طريقها إلى العقول الآسنة، فزادت النقمة على صاحب «الحديث» وانتهت إلى «تكفيره» بل إلى أكثر من هذا، وأنت تعلم ياصديقي ان عريضة طولها متران وعرضها متر قد رفعت إلى رئيس الحكومة بعد ان وقعها أكثر من خمسة آلاف شخص طلب فيها:

١ ـ اغلاق مجلة «الحديث».

٢ ـ عزل صاحبها من وظيفته .

٣ ـ محاكمته واعدامه ـ كذا ـ وتقدم وفد من المعممين إلى رئيس الحكومة ، وكان

معمـاً ، وطلب إليه تنفيذ هذه المـطالب سريعـاً، وبعد ان استمع إليهم وقرأ عريضتهم طمأنهم خيراً، وبعد أن ودعهم قال لي أمين سره: إن رئيس الحكومة قد أخرج من جيبه قلمه وكتب على العريضة بالمداد الأحمر، الكلمة التقليدية المتداولة في دوائر الدولة حين تقدم كل عريضة تحمل مثل هذا السخف ـ كلمة (يحفظ) وكان طول هذه الكلمة ٣٠ سنتيمتراً!.

عفواً يا صديقي لهذا الاستطراد فأنت المسؤول عنه حين اردت ان تعلم كيف (كفرني) الناس لأمور لاعلاقة لها بالعقيدة... وثق انني اصح ايماناً من كثيرين من الذين يتخذون الدين ستاراً لاباطيلهم وأضاليلهم وشعوذاتهم، ولاأزيد. فهذا طرف من هذه القصة التي كتبتها بكثير من السرعة وأنا مزمع على السفر، ولولا خوفي من طغيان القلم على صفحات مجلتك، ولولاضيق الوقت لكتبت لك الشيء الكثير من هذه الرواية التي شهدت أنت أكثر فصولها، وأرجو أن يتاح لي كتابة فصول هذه الخاتمة في مناسبات أخرى.

المصدر: سامي الكيالي. فصل من كتاب «من خيوط الحياة» ص ٤٢ ـ ٤٧ المطبعة التجارية حلب ـ ١٩٦٣.

الأدب والحزبية في مصر

. . . ليس بصحيح - كما يزعم بعض قراء الادب العصري - ان الأدب في مصر خاضع لاهواء السياسة وطغيانها، وان العوامل الحزبية القائمة التي تسود مصر الآن تتحكم فيه تحكماً أعمى، وان مايصدر عن أدباء «الاحرار الدستوريين» مثلاً من أدب طريف وفكر رجيح، تجديد صريح هو قذىً في عيون كتاب الوفد، ومايصدر عن هؤلاء من أدب ناضج وفكر مختمر وتجديد متئدٍ هو قذىً في عيون أولئك. كلا! . ولا عبرة قط للنزوات الحزبية التي تثور بها بعض الأقلام والتي تتناول أحياناً حرمة الأدب بما يندى له جبين الأدب! فالمثل الذي نقدمه بين يدي القراء دليل واضح على أن الأدب في مصر لايخضع لأتون الحزبية العمياء. وانه يسير بخطى سريعة في طريق النمو والتطور والاكتمال، وإلى القراء ماجرى في احدى جلسات مجلس النواب المصري:

. . . أثار بعض النواب الوفديين في احدى الجلسات موضوع كتاب «الشعر الجاهلي» للاستاذ الجليل الدكتور طه حسين، بعد أن طويت هذه المسألة منذ سنين. وقد كانت الجلسة حامية بل حادة وعنيفة، اقترح فيها نائب الغاء اعتماد وظيفة استاذ آداب اللغة العربية من الجامعة المصرية وفصل الدكتور طه من منصبه، واقترح آخر احراق الكتاب، الى غير ذلك مما يجري في مثل هذه الجلسات التي تثور فيها العواطف من المناقشات الحادة. ولكن عضواً كريماً ينطوي قلبه على حب الادب وتقديسه ورفع مكانته السامقة صرخ في وجه زملائه صرخة قوية دوت لها قاعة المجلس ليس بالتصفيق بل بالاعجاب والتقدير. تلك صرخة أديب مصر الفذ الأستاذ عباس محمود العقاد، وهو كما يعلم القراء وفدي صميم ومن أبلغ كتاب الوفد، والدكتور طه دستوري حر كانت له مع الدستوريين جولات وصرخات. وقف

الاستاذ العقاد يرد على زملائه ويخفف من غلوائهم بل يكشف لهم مواطن الضعف في حملتهم ويقول لهم في صراحة وتنكيت ضمني لاذع: ان الرجل الذي تحملون عليه هذه الحملة النكراء هو فخر مصر وأديبها العبقري وانه الوحيد الذي يستطيع أن يدرّس الأدب العربي في الجامعة المصرية بحذق ولباقة، وان ماأخذته اللجنة التي وضعت تقريرها عن الكتاب من الهنات لاقيمة أدبية لها. وقد صارح أعضاء هذه اللجنة على ملأ من جماهير النواب والمستمعين انه لايوجد بين واضعي التقرير من يوازي صاحب الكتاب من الوجهة العلمية ومايقرب منه، فكان لكلمته الصريحة ولانصافه الحكيم خير وقع في الأندية الأدبية والعلمية. ولاشك ان ظاهرة كهذه الظاهرة الحية التي مثلها الأستاذ العقاد تدل على أن لاخوف قط على التجديد الأدبي ولا على الحركة الفكرية التي تسير بنشاط وترتكز على أكتاف هؤلاء الجبابرة الذين يصونون حرمات الأدب ويذودون عن حرية الفكر بإيمان وعقيدة لايعتورهما أي شك. وهذا مثل من أمثال كثيرة تجري بين طيات الحياة الأدبية كل يوم في مصر. ولكن العبرة المثلى في هذا الحادث أبلغ بكثير مما تجري به غيرها من الحوادث. وقد رأينا ان ننشر على صفحات «الحديث» مناقشات هذه الجلسة التاريخية لقيمتها الأدبية الكبرى ولأنها تمثل بعض مظاهر النضال الفكري في هذا العصر الذي يمتاز بالصراحة والتسامح وحرية الفكر.

عن جلسة يوم الاثنين ٥ أيار (مايو) سنة ١٩٣٠:

... عبد العزيز الصوفاني افندي «تكلم عن دراسة الأدب في كلية الآداب بالجامعة المصرية وقال ان ضجة قامت حولها في سنة ١٩٢٦، والحالة التي قامت بسببها هذه الضجة لاتزال باقية، بل ان صاحبها استرسل فيها وهو مدرس أدب اللغة العربية في كلية الآداب الذي جمع المذكرات التي يلقيها على طلبة الكلية ونشرها كتاباً على الناس في سنة ١٩٢٦. وعدل هذا الكتاب بعد ذلك من الشعر الجاهلي إلى الأدب الجاهلي، ثم قال ان في هذا الكتاب خطورة على الناحية الأدبية والدينية والأخلاقية بالنسبة للطلبة الذين يدرس لهم، ولاسيما هم مجبرون على قراءته وتفهمه لأنهم مضطرون إلى الامتحان فيه. وأشار إلى أن اللجان التي ألفت لبحث هذا الكتاب في وزارة المعارف قررت عدم صلاحيته لأنه يناقض الدين الاسلامي، فضلاً عن عدم صلاحيته من الناحية العلمية. وسأل معالي وزير المعارف

عما ستتخذه الوزارة حيال هذا الأمر.

معالي وزير المعارف أجاب بأن الوزارة مستعدة أن تفحص الموضوع بدقة، وتكون شاكرة لو قدم إليها حضرة النائب المحترم تفاصيل المعلومات التي لم يرد أن يعلنها في المجلس وانه على استعداد لبحث هذه المسألة بما يطمئن، المجلس،سواء على الحالة الدينية أو العلمية أو الأخلاقية .

وسأل الأستاذ محمد نصار بك عن خطة قسم اللغة العربية في كلية الآداب فأجاب حضرة علي ابراهيم بك بأن لوائح كليتي العلوم والآداب قيد البحث. وسأل الأستاذ محمود غنام عن السبب في عدم تنفيذ قرار المجلس في سنة ١٩٢٦ ، بشأن كتاب الشعر الجاهلي فأجاب وكيل الجامعة بأنه حفظ في مخازن الجامعة ولم ينشر. وسأل الشيخ ابراهيم القاياتي عن معنى بقاء صاحب الكتاب في الجامعة مع أنه مشكوك فيه وفي مؤلفاته، وقدم اقتراحاً بحذف الاعتماد المخصص لوظيفة مدرس أدب اللغة في كلية الآداب حتى يشغلها مدرس غير شاغلها ، وعاد حضرة عبد العزيز الصوفاني افندي إلى الكلام فأكد ماقاله أولاً ، وطلب من معالي وزير المعارف بحث المسألة بعناية ، وان يضع قيوداً لما يدرس في الجامعة باعتباره صاحب الهيمنة عليها، فوعد معاليه بذلك متى قدم إليه حضرته التفاصيل التي أشار إليها .

وتكلم الأستاذ عباس الجمل فقال ان المجلس يريد الاصلاح لا الهدم، فإذا كانت أستاذية أدب اللغة في الجامعة غير صالحة الآن فعلى وزارة المعارف أن تعالجها مثل بقية المسائل المعوجة. ولم يوافق على الاقتراح. وايد هذا الرأي الاستاذ عمر عمر، وقال ان هناك فرقاً بين الوظيفة والموظف، ولفت حضرة الرئيس نظر المجلس الى البحث في دستورية الاقتراح وعدم دستوريته، وتكلم الاستاذ عبد الله الحديدي فرأى أن ليس من الأصول الدستورية افهام الوزير مايترتب عليه عزل موظف، وليس هذا شأن مجلس النواب. وأيد ذلك الاستاذان يوسف الجندي وعمر عمر .

الرئيس ـ هذا تدخل في السلطة التنفيذية ويجب أن نبحث دستورية الاقتراح.

الأستاذ عباس محمود العقاد ـ من رأيي أن هذا الاقتراح غير دستوري وكل ما للمجلس أن يطلبه هو التحقيق في أمور معينة يصح أن ينسبها من يشاء إلى صاحب الكتاب وستبحثها وزارة المعارف، والذي أراه هو أن يسند بحث هذا الكتاب إلى لجنة غير تلك اللجان التي تليت فقرات من تقريراتها، إذ لايوجد فيها من يوازي صاحب الكتاب من الوجهة العلمية ومايقرب منه، والحقيقة أننا لانستطيع أن نجد بسهولة رجلاً يستطيع أن

يشغل منصبه وأن يؤدي مايؤديه في كلية الآداب صاحب الكتاب.

أنا درست هذا الكتاب فلم أجد فيه مايمس الدين. وحكومتنا هي أحرص الحكومات على الدين والاداب. وقد أشار حضرة النائب المحترم عبد العزيز الصوفاني بك إلى أبيات من الكتاب، وهي لاتعيبه من الوجهة الأدبية، لأننا حين ندرس الأدب ندرس جميع الأحوال النفسية كما ندرس جميع الأمراض مهما كان شأنها في كلية الطب، ونحن ننتظر نتيجة بحث معالي وزير المعارف، ثم بعد ذلك قد يكون لنا رأي .

وسأل حضرة الرئيس الشيخ ابراهيم القاياتي عما إذا كان متمسكاً باقتراحه بحذف اعتماد الوظيفة فأجاب بالايجاب، وأخذ حضرة الرئيس الرأي على دستورية الاقتراح وهل يصح عرضه على المجلس فتقررت عدم دستوريته ولم يعرض على المجلس، وقدم الاستاذ محمود غنام اقتراحاً باعدام الكتاب الموجود في مخازن الجامعة، وهو كتاب الشعر الجاهلي لا الأدب الجاهلي، فعارض الاستاذ يوسف الجندي في ذلك اكتفاء بوعد معالي وزير المعارف ببحث المسألة، ورأى تأجيل كل قرار من هذا الشأن حتى يقدم معاليه إلى المجلس قراره فيها.

الأستاذ ذكريا مهنا ـ ليس من مصلحة العلم أن يتعرض مجلسنا الموقر لبحث مثل هذه المسألة، على انه قد يكون في هذا الكتاب الذي تشكو منه مساس أو لايكون، لأني لم أقرأه ولكني سمعت من رجل استطيع أن أقول بحق انه من أفذاذ الأدباء والشعراء وهو نائب معنا في المجلس، واعني النائب المحترم الاستاذ عباس العقاد ان ليس فيه مساس بالدين ولا بالآداب، وهو ما قال هذا الا بعد أن اطلع على الكتاب، واقصد الكتاب الجديد، فإذا كان القديم قد استبعد فيكفينا هذا، اما أن يقال احرقوه فتلك زراية بالفكر لا بالكتاب. وقال في نهاية كلامه ان الدين الاسلامي ليس بحاجة إلى اعدام هذا الكتاب ليبقى محفوظاً فان له ربا يحميه وللمسلمين عقائد لاتؤثر فيها أية مؤثرات وان معالي وزير المعارف سيعمل مافيه الكفاية .

وتكلم الدكتور عبد الخالق سليم مؤيداً فكرة اعدام الكتاب، وختم كلمته بان مدرس الآداب في كلية الآداب إذا كان يستطيع أن لايمس الدين في تدريسه فلاشيء عليه فإذا لم يستطع أن يفعل إلا بما يمس الدين فلاخير من دراسة الآداب على هذا النحو .

الرئيس قال ان اقتراحاً قدم إليه من حضرات النواب المحترمين عبد العزيز عبد الله سالم، وعبد الحليم الشمسي وأحمد ثابت موافي، بالاكتفاء بما دار من المناقشات، والانتقال إلى جدول الأعمال، وقبل أن يؤخذ الرأي عليه رأى الأستاذ ابراهيم عبد الهادي أن خير حل لمسألة الدراسة في كلية الآداب أن يوضع برنامج لها لايتخطاه المدرسون ووعد معالي الوزير ببحث ذلك ثم أخذ الرأي على قفل باب المناقشة فوافق المجلس، وأخذ الرأي على الاكتفاء ببيان معالي وزير المعارف فوافق المجلس.

المصدر:

مجلة الحديث. حلب العدد /٦/ حزيران (يونيو) ١٩٣٠ ـ س ٤

طه حسين

محمد مهدي الجواهري

من قصيدة ألقاها الجواهري في مأدبة أقامها الوفد المصري برئاسة طه حسين لمهرجان المعري في سورية عام ١٩٤٤، وفيها يحثه على زيارة العراق . . .

أحـييك طه لاأطـيل بك الـسـجـعـا   كفى السجع فخراً محض اسمك إذ تدعى
شكـرنـاك إنـا في ضيافـة نابـغٍ   نمتـع منـه العـين والقلب والسمعـا
وكـنـا على آثـارك الـغـر قبـلهـا   ضيوفـاً فما أبـقـيت في كرمٍ وسـعـا
نهضـت بنـا جيلاً وأبـقيت بعـدنـا   لابـنـائنـا مايحـمـدون به المسعى



وياسـحـر موسـى ان في كل بقـعـةٍ   لما تجتـلي من آيةٍ حية تسـعـى
لك الـلـه محمـولاً على كل خاطـرٍ   ومـن كل قلبٍ رُحـت تحتـله ترعـى



أنـبـيك أن الـرافـدين تطلعـت   ضفـافهـا واستنهض الشجـر التزرعـا
نمـى خبر ان سوف تسـعـى إليهـما   فكـاد اليك الـنخـل من طرب يسعى
وقـد نذر الـصـفـصـاف وارف ظله   عليك وأوصـى أن يسـاقيك الـنبـعـا
هلم لشـطآن الـفـراتـين واستـمـع   أهـازيجهـا تستـطرف المعجز المبْدعا
وواس عليه الـرازحـين من الهـوى   وطـبـب هنـاك الـنـازعـات به نزعـا
هنـاك تأمـل ضائـع الحب وافتـقـد   ضحـايـاه واراب للقـلوب به صدعـا
وجـدد لنـا عهـد المـعـريّ إنـه   قضـى وهـوى بغـداد يلذعـه لذعـا
إلى الآن في بغـداد نستـاف ميسكـة   لنـاقـتـه مما أثـارت به نقـعـا
ونـمـزج من ماء الـفـراتـين جرعـة   على البعـد مما عب من صفـوه جرعـا
وكـنـا إذا ضاقـت بلاد براشـدٍ   اتـانـا، فلا المرتـاد ذم ولا المـرعـى

العدد الثاني



١ ـ مثقف الحداثة :

من مثقف الطقس الى مثقف المجتمع .

٢ ـ مفهوم الحداثة في فكر عصر النهضة .

٣ ـ الحداثة الادبية : تاريخها وتطورها .

٤ ـ الحداثة ام الغرب .

٥ ـ الحداثة في الشعر العربي .

٦ ـ الرواية كمرآة للحداثة .

٧ ـ من الحداثة الاجتماعية

الى الحداثة الشكلية .

٨ ـ تحديث الكتابة أم تحديث المجتمع .

٩ ـ التكنولوجيا والتكنيك والايديولوجيات الاجتماعية .

١٠ ـ الحداثة في المسرح .

١١ ـ الحداثة والسينما : الفكر والتقنية .

١٢ ـ مختارات من ارشيف الحداثة العربية :

١ ـ الديوان

٢ ـ الغربال

٣ ـ مدرسة ابولو

٤ ـ المسرح

٥ ـ مجلة مواقف : المقدمة الأولى

٦ ـ مجلة شعر : المقدمة الاولى

٧ ـ مجلة حوار : المقدمة الاولى

٨ ـ رابطة الكتاب العرب

١٣ ـ مختارات من ارشيف الحداثة الاوروبية :

١ ـ بريشت .

٢ ـ ايزنشتاين .

٣ ـ بنيامين .

٤ ـ ندوة حول الموضوع .

العدد الثالث

الهوية الوطنية والثقافة الانسانية

١ ـ الغزو الثقافي (تاريخية طرح الموضوع، واستخدامه الايديولوجي في سياق بناء ثقافتنا المعاصرة).

٢ ـ اشكالية بناء ثقافة وطنية في بلد تابع.

٣ ـ الثقافة الوطنية في ضوء الرؤية السلفية.

٤ ـ دلالة الدعوات الفرعونية والمتوسطية والفينيقية في البحث عن ثقافة وطنية.

٥ ـ صورة الشرق في الفكر الكولونيالي.

٦ ـ الثقافة كسلطة او كأداة سيطرة في العصر الامبريالي.

٧ ـ التيارات الفكرية التي تستخدمها الامبريالية كأدوات ايديولوجية (البنيوية ـ الشكلانية . . الخ).

٨ ـ البعد الكوني في الثقافة الغربية.
افكار عصر التنوير.
الماركسية.

٩ ـ مواقف بعض المفكرين العرب من مسألة بناء الثقافة الوطنية.
العقاد، هيكل، رئيف خوري، سليم خياطة.

١٠ ـ دراسة النموذج الياباني في بناء ثقافة وطنية.

١١ ـ الثقافة الشعبية كأساس لبناء ثقافة وطنية.

١٢ ـ الادب بين المحلية والعالمية.

١٣ ـ دراسة بعض تعبيرات الثقافة الامبريالية (مسلسل تلفزيوني مثلا).

١٤ ـ نصوص عن بناء الثقافة الوطنية.
فيتنام ـ غرامشي ـ اميركا اللاتينية.

هيئة التحرير

دمشق

ص.ب: ٥٥٨٨ / ص.ب: ٤٤٣

الادارة والاشتراكات

مؤسسة عيبال للدراسات والنشر

IBAL Publishing institution L.T.D.

Tel: 455242. 455904

Telefax: 455569 Telex: 6517 IBAL CY P.O.Box:9558

70. Makarios Ave. No 401 Cyprus-Nicosia

سعر النسخة

السعر داخل سوريا
٢٥٠ ل.س

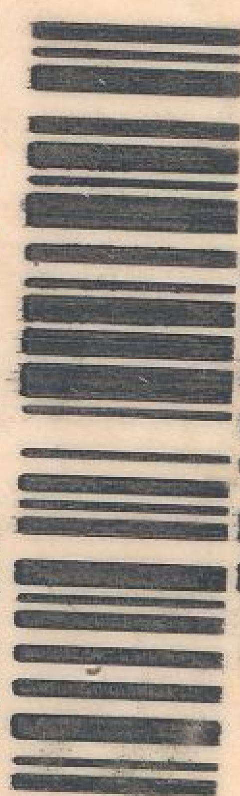
الاشتراكات

الافراد ٤٠ دولار

المؤسسات ١٠٠ دولار

شارك في هذا العدد:

- أحمد برقاوي
- أمينة رشيد
- بهاء طاهر
- جمال باروت
- رشيد بوجدرة
- سعد الله ونوس
- سمير فريد
- سيد بحراوي
- عبد الرزاق عيد
- عز الدين نجيب
- عزيز العظمة
- علي سعد
- علي فهمي
- فيصل دراج
- محمد عفيفي
- محمد كامل الخطيب
- محمود أمين العالم
- هادي العلوي
- يوسف سلامة





مؤسسة عيبال
للدراسات والنشر